بسم الله الرحمن الرحيم
ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير ﴿١٢٠﴾
سورة البقرة

الهدى

AL HOUDA

الهدى

صفر – ربيع الاول 1408 17/16 شتنبر – أكتوبر 1987

المحتويات

الهدى

الاشتراكات

عن عشرة أعداد

● في دول المغرب العربي :

ـ العادي : 70 درهما

ـ للمؤسسات : 100 درهم

ـ التشجيعي : 200 درهم

● في الأقطار الأخرى :

ـ العادي : 12 دولاراً أمريكيا

ـ التشجيعي : 24 دولاراً أمريكيا

يرسل الاشتراك على شكل حوالة باسم مدير المجلة على عنوان المجلة أو إلى الحساب البريدي رقم P 67 .22 — الرباط

ثمن النسخة

المغرب	7 دراهم
تونس	700 مليم
السعودية	5 ريالات
الكويت	400 فلس
فرنسا	10 فرنكات
كندا	1 دولار كندي
الولايات المتحدة	1 دولار أمريكي

ص-ر

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة

اعتدنا في هذه الكلمة أن «نقدم» العدد الجديد من «**الهدى**» الى قرائه الكرام. وقد تميز هذا العدد بتأخير زائد عما ألفناه — وعما قدرناه — من التأخرات الاضطرارية. ومن غريب الاقدار أننا خصصنا افتتاحية العدد السابق للحديث عن **محنة الكلمة الاسلامية**. فكأننا قد اعتذرنا اعتذاراً مسبقاً وعاماً، وإن كنا لا نريد — ولا نحب — أن نعذر أنفسنا تمام الاعذار.

غير أن مما سرنا — خلال هذه الشهور الفاصلة بين عددي «**الهدى**» — هو بزوغ منبر إسلامي جديد، نرجو له أن يثبت على قدميه ويَسُدّ ثغراً من ثغور الدعوة الى الله والجهاد لاعلاء كلمته. ونعني به صدور جريدة «**الاصلاح**»، سدد الله خُطاها لما يحبه ويرضـــاه.

وسرنا أيضاً — خلال نفس الفترة — استئناف مجلة «**الفرقان**» للصدور، وتواليه بصورة تبعث على التفاؤل والارتياح.

ونُشير إلى أن عددنا هذا هو عدد مزدوج — فهما عددان توأمان — نرجو له أن يكون غنياً نافعاً، متلقى بقبولٍ حسنٍ، عند الله وعند المؤمنـين.

وقد توزعت مواده كالعادة بين الاهتمام بفقه الدين كما في موضوع السيرة النبوية، وفقه الواقع كالموضوع المتعلق بالمسلمين في الاتحاد السوفييتي، وقضايا الفكر الاسلامي المعاصر — وهي أكثر مواد هذا العدد — وفي هذا الصدد ننشر عرضاً قيِّماً للدكتور **مصطفى هدارة** حول الحداثة والتراث، ومقالا حول الأدب الاسلامي، كما نواصل نشر الدراسة المتسلسلة حول فكر وإنتاج محمد أركون.

وننشر أيضاً مقالاً لشهيد الفكر الاسلامي الدكتور **إسماعيل راجي الفاروقي** مع تعريف موجز بالفقيد ونشاطه بعد مرور أكثر من سنة على جريمة اغتياله.

ونترك القراء الكرام مع هذه المواد، وإلى عدد مقبل بحول الله...

«الهــدى»

الهدى

مجلـــة
إسلامية جامعة تصدرها جمعية
جماعة الدعوة الإسلامية بفاس

المدير المسؤول: المفضل فلواتي

العنوان: حي عز الله - زنقة 2
رقم 1 - شارع الموحدين - فاس

عدد مزدوج
السادس عشر — السابع عشر
صفر — ربيع الاول 1408 هـ
شتنبر — أكتوبر 1987

الايداع القانوني: 26 — 1982

تصفيف شركة الهلال العربية
21، زنقة ديكارت — حي الليمون — الرباط

مطبعة فضالة
المحمدية (المغرب)

الأمة الاسلامية : واقع مر ومستقبل واعد

إن المسلم المتأمل في الأحوال الراهنة للأمة الاسلامية تنتابه مشاعر الاحباط والخيبة لما تتخبط فيه الامة من صعاب متعددة لا تزيدها الأيام إلا تفاقما واستفحالا... وليس وجود هذه الصعاب في حد ذاته هو المثير لهذه المشاعر... إنما الذي يثيرها حقا هو إعراض مسؤولي هذه الأمة وعقلائها وقادة الرأي فيها أو غفلتهم أو حتى مواجهتهم لكل ما من شأنه مساعدة الأمة على تجاوز هذه الصعاب.

ومع ذلك لا يستطيع المنصف أن ينكر الجهود المبذولة هنا وهناك في جنبات الأمة الفسيحة، جهود ومبادرات رسمية وغير رسمية ـ جماعية وفردية ـ تبلورت في عدة لقاءات ومؤتمرات وندوات وأجهزة ومؤسسات... ولكن أغلب هذه المحاولات على ما بذل ويبذل فيها من طاقات، لا طائل يرجى من ورائها ولا كبير جدوى، نظراً لغياب عامل المنهجية ووضوح الرؤية، بحيث تصرف الجهود المبذولة والطاقات المعبأة في غير وجهها الصحيح... فتتجه إلى تشخيص الاعراض عوض تشخيص الامراض، وإلى علاج المظاهر بدل علاج الاسباب.

والمرء في حيز ضيق كهذا، وبجهد محدود يعوزه الكثير من المعطيات والوقائع، لا يدعي أنه سيقوم بهذا الواجب خير قيام، بل حسبه التنبيه إليه، والحث عليه، تحدوه في ذلك رغبة أكيدة في تحصيل أجر الدلالة على الخير، وما التوفيق الا من الله العلي الكبير.

إنه لحري بأي راغب في تشخيص الأدواء الراهنة للأمة الاسلامية أن يَتَجَمّل بالصبر وطول النفس، ذلك أن هذه الادواء متشعبة ومتداخلة، ولا غضاضة في القول بأنها تشكل سلسلة مترابطة ولا متناهية من الحلقات... وأول جهد يجب بذله هو محاولة حصر وتصنيف أهم هذه الادواء.

إن مشكلة المسلمين الرئيسية التي هي أم كل المشاكل والفتن، تكمن في هجرهم لكتاب ربهم وسنة نبيهم، والادبار عنهما وابتغاء الهدى في غيرهما، وعن هذه المشكلة الاصلية تنبثق كافة المشاكل وتُنجَرُّ كل الطّامّات، وتتفرع كل الادواء والمهلكات. وقد حذرنا رسول الله ﷺ تحذير الصادق البصير بقوله: «**تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله وسنة نبيه**» (رواه أبو داود والترمذي). وليس من ضلال تعيشه الأمة اليوم، أشد من ضلالها في تلمس الطرق وتيهها في ابتغاء السبل، وحيرتها في التماس العقائد والايديولوجيات، ولكل ذلك بدون كبير طائل... وستبقى الأمة على هذه الحال ما شاء الله أن تبقى حتى ترعوي فترتضي الاحتكام إلى كتاب ربها وسنة نبيها في عقائدها وشرائعها وسائر أمورها حقيرها وجليلها.

فلو ألقينا نظرة خاطفة على الواقع السياسي للامة مثلا، لهالنا الحضيض الذي ارتكست إليه أحوالها السياسية من فرقة وتمزق واختلاف وتناحر بين المسلمين وهوان على الناس، والقائمة طويلة تستعصي على العد و الحصر، فالله سبحانه وتعالى يخاطب الأمة المسلمة على أنها أمة واحدة، قوية عزيزة، ﴿ **وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأن ربكم فاعبدون** ﴾ (الآية 92 سورة الانبياء)، ويوجهها إلى أن عزتها في وحدتها وتماسكها بقوله ﴿ **ولا تنازعُوا فتفشلوا وتذهب ريحكم** ﴾ (الآية 46 سورة الانفال). فأين الأمة من هذه التوجيهات الربانية والنفحات الرحمانية ؟! أليست قد تفرقت وتنازعت ففشلت ؟! أو ليس أبناء هذه الأمة هم الذين أعملوا معاول الهدم لتقويض صرح الخلافة، رمز الوحدة والتماسك، متذرعين بأدوائها وأسقامها، وإن أدواءها المزعومة لأهون ضرراً مما ارتكست فيه من حمأة الخلاف ووهدة التمزق والضياع... وإن هذه الادواء، لو صحت، لعمر الله ما تسوغ بحال القضاء على صرح الخلافة...فقد جرت العادة والمألوف على إسعاف المريض وتطبيبه لا على إهلاكه وإتلافه... ويوم أسقط الأصل وهو دولة الخلافة، سقطت كل الفروع، فتداعت كلاب الاستعمار على شعوب الأمة الاسلامية كما يتداعى الأكلة إلى قصاعهم، فانتهبت خيراتها المادية والبشرية، وامتصت دماؤها حتى ما أبقى فيها بقية من حياة أو كاد ذلك... ثم تتالت النكبات والتمزقات والهوانات... وفي نهاية المطاف ناب عن الاستعمار طبقات سائدة صنعها الاستعمار على عينيه ورباها في أحضانه، ونصبها على الشعوب المسلمة، إلا ما شاء ربك، واضعا خيوطها التي بها تتحرك في مراكز قراره، فلا تتحرك إلا بأمره ووفق مشيئته، فكانت تبعية مطلقة لشرق أو لغرب.. ثم بدأت الفتن تترى كقطع الليل المظلم، وقودها الشعوب المسلمة تصلى نارها، وموقدوها ربائب الغرب والشرق المتسلطون، ومخططوها ودهاقنتهم وسدنتهم في محاريب الشر وقبلة الفسوق والعصيان، وهكذا انطلق المسلمون، حبا وكرها، في تنفيذ أهواء

أولياء الضلال.. فنابوا عن الاعداء في الفتك باخوتهم، والتدمير الذاتي لحضارة أمتهم في كل مكان: في العراق وإيران وتشاد والصحراء... وو... أليس من النذالة والسفالة والدناءة أن يتباهى «الزعماء» مثلا في أفغانستان الجريحة بقتل وتشريد إخوتهم وأبناء جلدتهم ووطنهم تزلفاً إلى آلهة الالحاد والشيوعية، وخدمة لسدنتها ورهبانها الحمر ؟!

لقد وصلت الأمة إلى أحط دركات الاستضعاف والهوان على الناس، وليست تستعيد عزتها إلا إذا تلمست مواطن الداء عاقدة العزم على التطهر والاستشفاء بما شاء الله لها أن تستشفي وتتطهر، بعيداً عن عقاقير الشرق أو صيادلة الغرب، مستر شدة في كل ذلك بنفحات العزة النبوية، متمثلة في ذلك بتوجيه قائدها ورسولها ﷺ في قوله «**اللهم إنني أعوذ بك من الجبن والبخل، والعجز والكسل، ومن غلبة الدين وقهر الرجال**» (رواه أبوداود عن أبي سعيد).

وعلى الصعيد الاقتصادي أيضا، فان أحوال الأمة الاسلامية لا تبشر بخير **رغم الكثير من مظاهر الترف والبذخ المتناثرة هنا وهناك... وليست مشاكل الأمة الاسلامية ناجمة عن قلة في الخيرات أو ندرة في الطيبات، فالبلاد الاسلامية من أغنى بقاع الارض وأكثرها نعما ظاهرة وباطنة، ولكنه سوء التّدبير بأوسع معانيه وأشملها** حتى أصبح يصح فينا قول القائل:

كالعيس في البيـداء يقتلهـا الظمـا   والمـاء فـوق ظهورهـا محمـول

أليس غريبا حقا أن يموت بعض أبناء الأمة جوعا وأرضهم مصدر كل زرع وضرع ؟! أليس مستهجنا أن يمد المسلمون في جنبات الأرض أيديهم الى مرابي العالم يتكففون دراهم معدودات يستقرضونها **وما هي إلا بعض ثروة إخوة لهم ارتضوا وضعها في أيدي هؤلاء المرابين المحترفين** الذين يعتصرون بها شعوبا وأمما على رأسها شعوب الأمة الاسلامية ؟!

وأما النظر إلى الأحوال الاجتماعية والثقافية عند الأمة الاسلامية فَيَكْلِمُ القلوب ويجرح الافئدة.. فأمة القرآن أمة «**اقرأ باسم ربك الذي خلق**» تعيش في حضيض الجهالة والعماء.. أمة الطهارة والوضوء والوقاية تفتك بها الأمراض والأوبئة والطواعين... أمة أسرة المودة والسكن تحولت أسرتها إلى مرتع للانحلال والفتن، تُقَلِّد كل ناعق وتستجيب لكل مستغرب، وتأخذ علمها وثقافتها وسلوكاتها من حثالات المستشرقين وأنصاف المتعلمين... أما شبابها فقد هوى إلى قيعان التهتك والتخنث والفساد والافساد... وإنه لاحباط أي إحباط أن يرى المؤمن الغيور شبابا غضا طريا يرتكس في هذه الدركات، والحال أن دين الأمة انتشر بسواعد الشباب وجهوده وحيويته.

إن أحوال الأمة سيئة للغاية وفي كل الميادين، التي ذكرنا والتي ضاق المجال عن ذكرها... ولكن هذه الاحوال ليس قاتمة على إطلاقها... وإنما جانب القتامة في الصورة أوفر حظا وأوفى نصيبا.. إذ لا نعدم جوانب مشرقة ونقطا مضيئة يرعاها رب العباد وتكلأها عينه، وهذا ما نلمسه في صحوة شباب من هذه الأمة، صحوة مباركة تناثرت شموعها في ظلام العالمين، تحتاج إلى ترشيد وتقويم، وما على الله بعزيز أن ييسر لها سبل الرشاد ويلين لها قلوب العباد.

ولو شئنا في ختام هذه العجالة أن نستخلص درسا بليغا لقلنا أن الأمة تعاني من مشاكل متعددة الأسباب إلا أنها في مجملها لا تخرج عن سببين:

1 ــ **أسباب ذاتية** : تتلخص في التخلي عن تعاليم القرآن والسنة وابتغاء العزة في غيرهما.

2 ــ **أسباب خارجية** : تتلخص في مكر الليل والنهار من قبل دهاقنة الاستعمار الجديد، وكهنة الصليبية والصهيونية والشيوعية.

وأمام كل هذا لا يبقى من خيار أمام مسؤولي الأمة ومفكريها وقادة الرأي فيها، إلا أن يعملوا على تلافي هذه الاسباب والأخذ بأسباب العزة الاسلامية، وقديما قال الامام مالك «**لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها**»... فالى التصالح مع رب العالمين إذن ومع شريعته، إلى العمل على توحيد طاقات الأمة سياسيا واقتصاديا وعسكريا وعلميا... ووو حتى يتحقق فينا قول الله عز وجل ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنون بالله** ﴾ (سورة آل عمران الآية 110) وذلك لخير الأمة الاسلامية والبشرية جمعاء، فقد قال الله عز وجل محدداً مهمة الأمة ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** ﴾ (سورة البقرة الآية 143).

«الهدى»

في رحاب السيرة النبوية

« اقرأ باسم ربك »

الأستاذ
المفضل فلواتي

روى البخاري بسنده عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها ــ أنها قالت :

«أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء فيتحَنَّث فيه ــ وهو التعبد ــ الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزود لذلك، ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ. قال: ما أنا بقارىء. قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ. قلت: ما أنا بقارىء، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم ارسلني فقال: اقرأ. قلت: ما أنا بقارىء. فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: «اقرأ باسْمِ ربِّكَ الذي خلق، خَلَقَ الانْسانَ مِنْ عَلَق، إقرأ وَرَبُّكِ الأَكْرَم» فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: زمِّلوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة ــ وأخبرها الخبر ــ: لقد خشيت على نفسي. فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضعيف، وتعين على نوائب الحق. فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ــ ابن عم خديجة ــ وكان امرأً تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الانجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخا قد عمي، فقالت له: يا ابن عم اسمع من ابن اخيك. فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى. فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزَّل الله على موسى، ياليتني فيها جذعا، ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك. فقال رسول الله ﷺ: أَوَمُخْرِجِيَّ هم ؟! قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا، ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي».

يطرح الحديث عدة قضايا لا يمكن التعرض لها كلها ومن جميع الجوانب، خصوصا وأن علماء التفسير والسنة والسيرة قد تحدثوا فيها حديثا مسهبا، ولذلك سأكتفي بالاشارة الى بعض القضايا التي توضح بعض جوانبه، وتساعد على فهم بعض النقط الواردة فيه. وخصوصا الظروف التي نزل فيها أول وحي من السماء لتغيير الوجهة الإنسانية نحو مصدر النور والخير والرشد..

وليكن البدء أولا ب:

1 ــ الموحى إليه

هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب وينتهي نسبه الى عدنان من ولد اسماعيل ابن ابراهيم خليل الله عليهما الصلاة والسلام، فقد اختاره الله عز وجل من أزكى القبائل وأفضل القبائل، وأطهر الأصلاب، فما تسلل شيء من أدران الجاهلية الى شيء من نسبه ﷺ.

روى مسلم بسنده عن رسول الله ﷺ انه قال: **«انّ الله اصْطَفَى كنانةَ من ولد اسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى هاشما من قريش، واصطفانى من بني هاشم»**(1). هذا عن نسبه، فماذا عن خلقه ؟

إذا كان الله عز وجل يقول: **«وَرَبّكَ يَخْلُقُ مَا يشاء ويَخْتَارَ، مَا كَانَ لَهُمُ الخِيَرَة»**(2) فاختيار الله تعالى لمن يحمل رسالته الى الناس هو داخل ضمن هذا النطاق **«الله أعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالاتِهِ»**(3) **«الله يَصْطَفِي من المَلائِكَةِ رُسُلاً ومن النّاسِ»**(4).

والله تعالى المختص باختيار الأنبياء والرسل، هو الذي يتولى تربيتهم واعدادهم لحمل الأمانة ليكونوا نماذج للبشرية الكاملة، بهم يقتدون، وعلى هديهم يسيرون «**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**»(5) «**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ**»(6) وقال الله عز وجل امتنانا على موسى عليه السلام «**وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**»(7).

وفي نطاق رعاية الله لرسله وتربيتهم التربية المثلى حتى لا يكون في خلقهم أو سيرتهم أدنى خدش يناقض أو يطعن في رسالتهم، قال عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن نفسه: «**مَا هَمَمْتُ بِشَيْءٍ مِمَّا كَانُوا فِي الجاهلِيَّةِ يَعْمَلُونَهُ غَيْرَ مَرَّتَيْنِ، كلّ ذَلِكَ يَحُولُ اللهُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ حَتّى أَكْرَمَنِي اللهُ بالرسالَةِ. قُلْتُ ليلةً للغلام الذي يَرْعَى مَعِي بِأَعْلَى مكة لَوْ أَبْصَرْتَ لِي غَنَمِي حتّى أَدْخلَ مَكّةَ وأسْمر بها كَمَا يَسْمر الشبابُ، فقال: أَفْعَل، فَخَرَجْتُ حتى إذا كنتُ عند أَوّل دارٍ بمكّةَ سمعتُ عَزفاً فقلت: مَا هَذا ؟ فَقَالُوا: عُرسٌ، فَجَلَسْتُ أَسْمَعُ فَضَرَبَ الله على أذني، فَنِمْتُ فما أَيْقَظَني إلاّ حَرُّ الشمسِ، فعُدْتُ الى صَاحِبِي، فسألني فأَخْبَرْتُهُ، ثم قلت لَهُ ليلةً أخرى مثل ذلك ودخلْتُ مكّةَ فأَصَابَنِي مثْل أَوّلِ ليلةٍ، ثم ما هَمَمْتُ بَعْدَهُ بسوء**»(8).

ومن هذا القبيل أيضا ما رواه البخاري عن عمرو بن دينار، سمعت جابر بن عبد الله يقول: «**لما بنيت الكعبة ذهب رسول الله ﷺ والعباس ينقلان الحجارة، فقال العباس للنبي: اجْعَلْ إزارك على رقبتك يَقِيك الحجارة، فَفَعلَ ـــ كان ذلك قبل ان يُبْعَثَ ـــ فَخرَّ الى الأرض، فَطَمحتْ عَيْنَاهُ إلى السماء: فقال: إزاري إزاري، فَشَدَّ عليه، فَمَا رُؤِي بَعْدُ عُرْيَاناً**»(9).

قال ابو الحسن الندوى تحت عنوان «التربية الإلهية»:

وشب رسول الله ﷺ محفوظا من الله تعالى، بعيدا عن أقذار الجاهلية وعاداتها، فكان أفضل قومه مروءة، وأحسنهم خلقا وأشدهم حياء، وأصدقهم حديثا، وأعظمهم، وأبعدهم عن الفحش والبذاءة، حتى ما أسموه في قومه إلا «الأمين» يعصمه الله تعالى من أن يتورط فيما لا يليق بشأنه من عادات الجاهلية، وما لا يرون به بأسا، ولا يرفعون له رأسا، وكان واصلا للرحم، حاملا لما يثقل كواهل الناس، مكرما للضيوف، عوناً على البر والتقوى، وكان يأكل نتيجة عمله، ويقنع بالقوت»(10).

فهل نعجب بعد من شهادة خديجة له بتلك الخصال ـــ وهي من أقرب الناس إليه وألصقهم به وأعرفهم بالصفات المميزة له عن غيره ـــ واطمئنانها على مصيره، لأن تلك الخصال من شأنها ان تحفظ صاحبها من كل شر، وتعصمه من كل خزي.

ولكن ـــ لزيادة الاطمئنان والطمأنة ـــ لابأس من استشارة أهل العلم والخبرة كورقة في مثل هذه الحالات التي لم تكن غريبة عن حس العربي الذي مازال له ارتباط بشيء من ذكريات ديانة ابراهيم عليه السلام، حيث كان يمارس بعض شعائرها مشوهة عرجاء مبتورة الأصل والفرع.

2 ـ قضية تَنصُّرِ ورقة

وقصة تنصر ورقة بن نوفل تدل على مدى الانحراف الذي أصاب المجتمع العربي، أحد المجتمعات المؤتمنة على رسالة شيخ الأنبياء وأبيهم ابراهيم الخليل عليه السلام، فقد وصل به (أي المجتمع) البعد عنها الى الدرجة التي أثارت سخط بعض العقلاء، وايقظت ضميرهم، ودفعتهم الى البحث عن بديل لهذا الخواء الروحي الذي تدور فيه الرؤوس الفارغة، معتقدين أنهم على شيء، وليسوا على شيء.

قال ابن اسحاق:

«واجتمعت قريش يوما في عيد لهم عند صنم من اصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده ويديرون ـــ يطوفون ـــ به، وكان ذلك عيداً لهم في كل سنة يوما، فخلص منهم أربعة نفرٍ نجيّاً، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا ولْيَكْتُم بعضكم على بعض، قالوا: أجل. وهم: ورقة بن نوفل، وعبيد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو. فقال بعضهم لبعض: تَعَلَّمُوا والله ما قومكم على شيء: لقد اخطأوا دين ابراهيم: ما حجر نُطيف به، لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع: يا قوم التمسوا لأنفسكم دينا، فإنكم والله ما أنتم على شيء، فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم عليه السلام...

فأما ورقة فاستحكم في النصرانية، واتبع الكتب من أهلها، حتى علم علما من أهل الكتاب...»(11).

ويظهر من الوصف الذي وصفته به عائشة «وكان يكتب الكتاب العبراني...» ومن الوصف الذي وصفه به ابن اسحاق «فاستحكم في النصرانية...» أن ورقة كان مرجعا

موثوقا به يطمأن الى شهادته في مثل هذه الأحوال التي ربما كان يخبط فيها الكثيرون بدون علم آنذاك.

3 ــ قضية الوحي

أ ــ معنى الوحي

الوحي مصدر «وَحَى يَحِي وحياً» بمعنى أشار وأومأ، وكلمه بكلام يخفى على غيره، وَوَحى الله اليه: أرسل، وألهمه(12) وهي بمعنى أوحى إلا أن الاسلوب القرآني يستعمل «أوحى يوحي» عند التعبير بالفعل، ويستعمل «الوحي» عند إرادة المصدر بدل الايحاء.

فالوحي لغة اذن يطلق على الإعلام في خفاء. أما شرعا فيطلق على الإعلام بالشرع، كما أنه قد يطلق ويُراد به المُوحى وهو كلام الله المنزل على النبي ﷺ(13)، فبالنسبة للمعنى الشرعي الأول قال تعالى: **«إنّا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيئين من بعده»**(14) وبالنسبة للمعنى الشرعي الثاني قال تعالى: **«إن هو إلا وحْيٌ يُوحى»**(15).

أما وحي الله للملائكة فيعني أمره لهم **«إذْ يُوحي ربُّك الى الملائِكة أنّي معكم فَثَبّتوا الذين آمَنوا»**(16). ووحي الشياطين لغيرهم يعني وسوستهم لهم **«وإنَّ الشَّياطِين لَيُوحُونَ إلى أوليائِهِمْ لِيُجادِلوكُمْ وإنْ أطعْتُموهم انَّكُمْ لَمُشْرِكون»**(17) ووحيُ الله للحيوان والحشرات يعني الالهام الى أحسن طرق الحماية والمحافظة على النوع والعطاء **«وأوحى ربُّكَ إلى النَّحلِ أنِ اتَّخذي من الجبالِ بُيوتاً وَمِن الشَّجَرِ وَمِما يَعْرِشون ثمَّ كُلي مِنَ الثَّمراتِ فاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّك ذُلُلاً يَخرُجُ مِن بُطُونِها شَرابٌ مُختَلِفٌ ألوانُهُ فيه شِفاءٌ لِلنَّاس»**(18)الى غير ذلك من المعاني التي تختلف حسب المعنى والمقصود بالوحي في غير الأنبياء.

ب ــ أنواع الوحي :

للوحي عدة أنواع ذكرها الله عز وجل في قوله:

«ومَا كانَ لِبَشَرٍ أن يُكَلِّمهُ اللهُ إلا وَحْياً أو مِنْ وَراءِ حِجابٍ أوْ يُرسِلَ رَسُولاً فَيوحي بِإذْنِهِ مَا يَشاءُ إنَّه عَليٌ حَكيم»(19) فالآية تقرر انواعاً ثلاثة للوحي هي:

● الوحي بمعنى إلقاء المعنى في القلب، وهو المعبَّر عنه بالنَّفْث في الرُّوعِ كما قال ﷺ: **«إنَّ روحَ القدس نَفَثَ في روعي أن نفساً لن تموتَ حتى تستَكمِلَ رِزقها، فاتَّقوا الله وأجمِلوا في الطَّلَب»**(20).

● الوحي بمعنى الكلام من وراء حجاب، وهو ان يسمع الموحى اليه كلام الله حيث لا يراه، كما سمع موسى النداء من وراء الشجرة، وهو ثابت لموسى عليه السلام بنص الكتاب **«وكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْليماً»**(21) كما ثبت لنبينا ﷺ ليلة الاسراء والمعراج.

● الوحي بمعنى ما يلقيه ملك الوحي المرسل من الله الى رسوله، فيراه متمثلاً بصورة رجل او غير متمثل، او في صورته التي خلقه الله عليها فيوحي اليه ما شاء الله ان يوحيه.

روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها، ان الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال:

«أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدُّه عليَّ فَيَفْصِمُ عني ــ يقلع ــ وقد وعَيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول» قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه جَبينَه لَيَتَفَصَّد ــ يرشح ــ عرقا». قال ابن القيم:

ولقد جاءه الوحي مرة كذلك ــ مثل صلصلة الجرس ــ وفخذه على فخذ زيد بن ثابت، فثقلت عليه ــ على زيد ــ حتى كادت تَرُضُّها ــ تكسرها(22).

وهذا النوع الأخير في الحديث المثبت في أول المقال «حتى جاءه الحق فجاءه الملك..» كما ورد في الحديث أيضاً نوع آخر من الوحي وهو «الرؤيا الصالحة في النوم».

● الوحي بمعنى الرؤيا الصالحة : هذا النوع غالبا ما يسبق غيره من بقية الأنواع الأخرى في المراحل التنبيئية الأولى لإعداد الرسول وتهيئته لتقبل ما سيلقى عليه، ويوحى به اليه على شكل أشد وطئا وأصعب تلقيا.

وقد ذكر الله تعالى وقوع هذا النوع من الوحي في القرآن لرسول الله ﷺ ولاخوانه الانبياء السابقين عليه، فبالنسبة لرسول الله ﷺ قال الله تعالى: **«لقدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤيا بالحَق لتدخلُنَّ المسجدَ الحرامَ ان شاءَ الله آمنين مُحلّقين رُؤوسَكُم ومُقَصّرين لا تَخافون»**(23) وبالنسبة لبعض الأنبياء السابقين، قال لله تعالى في حق ابراهيم عليه السلام **«فَلَمّا بَلَغَ معه السعْيَ قال يا بُنَيَّ اني أرَى في المنام أنّي أذْبَحُك فانْظُرْ مَاذا تَرَى...؟»**(24) وقال

في حق يوسف عليه السلام «**يا أبتِ اني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين.قال يا بُنيّ لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيداً..**»(25).

قال القرطبي في شأن الرؤيا: «الرؤيا حالة شريفة، ومنزلة رفيعة. قال ﷺ: «**لم يَبْقَ بعدي من المُبَشِّرات الا الرؤيا الصالحة الصادقة يراها الرجل الصالح أو تُرى لَهُ**» وقال: «**أصْدَقُكُم حديثاً أصدقكم رؤيا، وحَكم ﷺ بأنها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة**».

وأورد إشكالا ثم اجاب عنه فقال:

«إن قيل: إذا كانت الرؤيا الصادقة جزءا من النبوة، فكيف يكون الكافر والكاذب والمخلّط أهلا لها، وقد وقعت من بعض الكفار وغيرهم ــ ممن لا يُرضى دينه ــ منامات صحيحة صادقة، كمنام رؤيا الملك الذي رأى سبع بقرات(26) ومنام الفتيين في السجن(27) ورؤيا بختنصر التي فسرها دنيال في ذهاب ملكه، ورؤيا كسرى في ظهور النبي ﷺ،ومنام عاتكة عمة رسول الله ﷺ وهي كافرة(28) ؟

فالجواب: أن الكافر والفاجر والفاسق والكاذب وإن صدقت رؤياهم في بعض الأوقات لا تكون من الوحي ولا من النبوة، إذ ليس كل من صدق في حديث عن غيب يكون خبره ذلك نبوة، فالكاهن وغيره قد يخبر بكلمة الحق فيصدق لكن ذلك على الندور والقلة، فكذلك رؤيا هؤلاء»(29).

إطراد الصدق إذن ــ في الرؤيا ــ شرط ضروري في عدها جزءا من النبوة سواء كانت مبشرة أومنذرة، ولذلك جاء التأكيد على الصدق في لفظ الحديث «**فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح**». وقد اطرد الصدق في كل ما رآه رسول الله ﷺ، وشهد الله له بالصدق «**لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق**». وجاء في صحيح مسلم وغيره «**رأيت سوداء ــ امرأة سوداء ــ ثائرة الرأس تخرج من المدينة الى مهيعة ــالجحفة ميقات اهل الشام ــ فأولتها الحمى**» ووقعت ،وحين التأهب لغزوة أحد قال ﷺ: «**رأيت سيفي قد انقطع صدره، وبقراً تُذْبح، فأولتهما رجل من أهل بيتي يقتل، والبقر نفر من أصحابي يقتلون**» **وقد استشهد حمزة وكثير من الصحابة رضي الله عنهم جميعا**(30).

4 ــ قضية الخشية

ورد في النص ان رسول الله ﷺ قال لخديجة «لقد خشيت على نفسي» فما مصدر هذه الخشية ؟

قال ابن حجر: والخشية المذكورة اختلف العلماء في المراد منها على اثني عشر قولا: **أولها** : الجنون وأن يكون ما رآه من جنس الكهانة، جاء مصرّحاً به في عدة طرق، وأبطله ابن العربي، لكن حمله الاسماعيلي على أن ذلك حصل له قبل حصول العلم الضروري له أن الذي جاءه مَلَك، وأنه من عند الله تعالى.

ثانيها : الهاجس، وهو باطل أيضا، لأنه لا يستقر، وهذا ــ الوحي ــ استقر وحصلت بينهما ــ بين الملك والرسول ــ مراجعة.

ثالثها : الموت من شدة الرعب. **رابعها** : المرض. **خامسها** : دوام المرض. **سادسها** : العجز عن حمل أعباء النبوة. **سابعها** : العجز عن النظر الى الملك من الرعب. **ثامنها** : عدم الصبر على أذى قومه. **تاسعها** : ان يقتلوه. **عاشرها** : مفارقة الوطن. **حادي عشرها** : تكذيبهم اياه. **ثاني عشرها** : تعييرهم اياه. ثم قال:

وأولى هذه الأقوال بالصواب وأسلمها من الارتياب: الثالث واللذان بعده. وما عداها فهو معترض»(31).

وغير مستبعد أن يكون القول الأول أيضا جديرا بالاعتبار، لأن مصدر الخشية الحقيقي ربما كان هو الخوف من أن يكون هذا الذي رآه نوعا من المس الذي يصيب المصروعين أو المتكهنين، وهي حالة كان طبع رسول الله ﷺ ينفر منها أشد النفور ويمقت أشد المقت المنزلة الاجتماعية التي يوضع فيها أصحابها، خصوصاً وأن القرآن سجل على كفار قريش في الكثير من الآيات رميهم لرسول الله ﷺ بالجنون والكهانة «**ويقولون انه لمجنون**»(32)، مما يدل على ان هذه الحالة كانت معروفة لديهم، كما كانت معروفة جيدا لدى الرسول ﷺ.

وكانت هذه الفرية مؤلمة لنفسية رسول الله ﷺ أشد الإيلام الى حد تنزُّل القرآن بالتسرية عنه ومسح كل ما يمكن أن يعلق بنفسه من آثار هذه الفرية «**وما أنت بنعمة ربك بمجنون**»(33)، «**فَذَكِّرْفما أنتَ بِنِعْمَةِ ربك بكاهِنٍ ولا مَجْنُون.أمْ يقولون شاعرٌ نَتَربَّصُ رَيْبَ المَنُونِ قُلْ تَرَبَّصُوا**

فإنّي مَعَكُم من المُتَرَبِّصِين»(34). بل والثناء عليه بما يتحلى به من أخلاق متميزة عن المفترين عليه، وعن المصابين بما يُرمى به «**وإنك لعلى خلق عظيم**»(35).

خصوصا أيضا وأن السياق يدل على أن خديجة قد فهمت مصدر خشيته، ولذلك بادرت بطمأنته «بأنه ليس ممن يطولهم أذى الشياطين والجان لما فيه من الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة»(36) فليس في المرض أو الموت أو الرعب... ما يخزي أو يذل...

وللزيادة من التوكيد والطمأنة للرسول ﷺ ذهبت به الى ورقة لتثبت له ان هذا الذي حدث له شيء آخر مخالف لما يخشى منه، هو شيء تشعر به وتحس بنوره داخل قلبها، ولكنها لا تستطيع تفسيره والافصاح عنه لعدم معرفتها بهذا النوع من العلم الجديد، ولذلك ذهبت به الى صاحب الاختصاص بهذا العلم، فهو وحده القادر على التمييز بين أحوال المس وأحوال الوحي.

وهذه الخشية طبعا كانت في المرحلة الأولى التي فجأه فيها الوحي، مما ينفي عنه تطلعه الى النبوة، ويؤصل سنة الله في اختيار الرسل «**الله اعلم حيث يجعل رسالاته**» كما ينفي عنه ما حاول كفار قريش إلصاقه به من التعلم على يد من لهم شيء من العلم بالتوراة أو الانجيل «**ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر**»(37). وهي الفرية التي تلقفها المبشرون الحاقدون، والمستشرقون المغرضون، فقالوا ما شاء لهم هواهم أن يقولوه مما ليس من موضوعنا الخوض فيه، فقد أصبح كلامهم من كثرة سخافته لا يتردد صداه الا داخل نفوسهم المريضة، أو داخل نفوس من ارتضوا لأنفسهم بيع دينهم بعرض تافه من الدنيا.

5 ــ صورة مصغرة من المجتمع الذي أمر رسول الله ﷺ بالقراءة فيه باسم ربه

أ ــ روى البخاري عن أبي رجاء العطاردي قال:

«كنا نعبد الحجر، فإذا وجدنا حجرا هو خير منه، ألقيناه وأخذنا الآخر، فإذا لم نجد حجرا جمعنا حثوة من تراب، ثم جئنا بالشاة فحلبنا ثم طفنا به»(38).

ب ــ وأخرج ابن خزيمة بسنده عن عمران بن حصين «**أن قريشا جاءت الى الحصين ــ وكانت تعظمه ــ فقالوا له: علم هذا الرجل ــ يعنون رسول الله ــ فإنه يذكر آلهتنا ويسبهم، فجاؤوا معه حتى جلسوا قريبا من باب النبي ﷺ فقالوا: أوْسِعوا للشيخ، وعمران ــ ولد الحصين ــ وأصحابه متوافرون، فقال حصين: ما هذا الذي بلغنا عنك، انك تشتم آلهتنا وتذكرهم ؟ فقال رسول الله ﷺ : يا حصين كم تعبد من إله ؟ قال: سبعا من الارض وواحدا في السماء، قال: فإذا اصابك الضر من تدعو ؟ قال: الذي في السماء، قال: فإذا هلك المال من تدعو قال: الذي في السماء، قال: «فيستجيب لك وحده وتشركهم معه ؟ أرضيته في الشكر أم تخاف أن يُغلب عليك ؟» قال: لا واحدة من هاتين. قال: وعلمت أني لم أكَلَّمْ مثله. قال: يا حصين أسْلِم تَسْلَمْ. قال: ان لي قوما وعشيرة فماذا أقول ؟ قال: قل اللهم أستهديك لأرشد أمري، وزدني علما ينفعني. فقالها حصين، فلم يقم حتى أسلم، فقام اليه عمران ــ ولده ــ فقبّل رأسه ويديه ورجليه، فلما رأى ذلك النبي ﷺ بكى وقال: بكيت من صنيع عمران دخل حصين وهو كافر فلم يقم اليه عمران ولم يلتفت اليه، فلما أسلم قضى حقه، فدخلني من ذلك الرقة. فلما أراد حصين ان يخرج قال ﷺ لأصحابه: قوموا فشيعوه الى منزله، فلما خرج من سدة الباب رأته قريش فقالوا: صبأ وتفرقوا عنه**(39).

جـ ــ ويذكر المؤرخون وأصحاب السير عند الكلام على هدْم اللات أن المغيرة بن شعبة ــ وكان قد كلفه رسول الله ﷺ مع أبي سفيان بهدمها نيابة عن ثقيف التي لم تقدر على هدمها ــ كي يضحك الناس من ثقيف ويبرهن على اعتقادهم الخاطىء وغبائهم الكبير، وأنهم كانوا يعيشون وأجدادهم وهْماً مع هذا الصنم اللات آلاف السنين ــ تظاهر ــ وهو يهدم اللات بأنها قد أصَابَتْهُ انتقاما لنفسها، فَخَرَّ متظاهرا بأنه مغشيٌّ عليه.

قال الواقدي: وقد خرج نساء ثقيف حُسّراً ــ مكشوفات الوجوه ــ يبكين على الطاغية، والعبيد، والصبيان، والرجال، والأبكار خرجن، فلما ضرب المغيرة ضربة بالمعول سقط مغشيا عليه يرتكض، فصاح أهل الطائف صيحة واحدة: كَلاّ، زَعمتم أن الرَّبَّةَ لا تَمْتَنِعُ، بلى والله لتمتنعَنَّ، وأقام المغيرة على حاله تلك، ثم استوى جالسا فقال: يا معشر ثقيف كانت العرب تقول: مَا من حَيٍّ من أحياء العرب أعقل من ثقيف، وما من حي من أحياء العرب أَحْمَقُ منكم، ويحكم، وما اللات والعزى، وما الرَّبَّة و حجر

مثل هذا الحجر، لا يدري من يعبده ومن لا يعبده، ويحكم، أتسمع اللات أو تبصر أو تنفع أو تضر ؟، ثم هدمها وهدم الناس معه، فجعل السادن يقول: سترون إذا انتهى إلى أساسها، يغضب الأساس غضبا يخْسِفُ بهم. فلما سمع بذلك المغيرة ولِيَ حفر الأساس حتى بلغ نصف قامة، وانتهى إلى الغبغب ـــ خزانتها ـــ وانتزعوا حليها وكسوتها وما فيها من طيب ومن ذهب أو فضة(40).

د ـــ لما بعثت قريش إلى النجاشي عبد الله بن ربيعة وعمرو بن العاص لاسترداد المهاجرين إلى الحبشة ـــ قصد فتنتهم ـــ أحضر النجاشي المهاجرين ليسمع منهم قبل اتخاذ قرار التسليم أو الابقاء في دولته، فتكلم باسم المهاجرين جعفر ابن أبي طالب مجيبا عن السؤال الذي وجهه النجاشي إلى المهاجرين:

«ما هذا الدين الذي فارقتم به قومكم ولم تدخلوا به في ديني ولا في دين أحد من أهل هذه الملل ؟» فقال جعفر: أيها الملك كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام ـــ قالت ـــ أم سلمة زوج النبي راوية الحديث ـــ فعدد عليه أمور الاسلام ـــ فصدقناه وآمنا به، واتبعناه على ما جاء به من الله، فعبدنا الله وحده، وحرمنا ما حرم علينا وأحللنا ما أحل لنا، فعدا علينا قومنا، فعذبونا، وفتنونا عن ديننا، ليردونا إلى عبادة الأوثان وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلمونا وضيقوا، وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلادك، واخترناك على من سواك، ورغبنا في جوارك، ورجونا ألا نظلم عندك أيها الملك»(41).

هـ ـــ وروى البخاري بسنده عن عائشة ﷺ :

أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها كنكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته، فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر كان الرجل يقول لامرأته إذا طَهُرَتْ من طمثها : أرسلي إلى فلان فاسْتَبْضِعِي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبدا حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تَبَيَّن حملها أصابها زوجها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع. ونكاح آخر يجتمع الرهط مادون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومر عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدت فهو ابنك يافلان ـــ تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها ـــ لا يستطيع أن يمتنع به الرجل، والنكاح الرابع: يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا، كن يَنْصِبْنَ على أبوابهن رايات تكون عَلَماً، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت احداهن ووضعت حملها، جُمِعُوا لها ودَعَوْا لهم القافَةَ ـــ المتتبعون لأثر الشبه بين الأب وابنه ـــ ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون فالتاط به ـــ لصق به ونُسِب إليه ـــ ودعي ابنه لا يمتنع من ذلك، فلما بعث محمد ﷺ هدم نكاح الجاهلية كله إلا نكاح الناس اليوم.(42).

وكانت في المجتمع العربي الجاهلي بقية صالحة من الفطرة السليمة تجعله مرشحا أكثر من غيره لتحمل الأمانة التي اختار الله لها نبيّا أميا من أمة امية لتكون خير أمة أخرجت للناس، والقصتان التاليتان تلقيان بعض الضوء على ذلك:

○ قصة حلف الفضول :

كان سببه أن رجلا من زبيد قدم مكة ببضاعة فاشتراها منه العاصي بن وائل، وكان ذا قدر وشرف بمكة فحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الزبيدي الأحلاف: عبد الدار، ومخزوما، وجمحا، وسهما، وعدي بن كعب، فَأَبَوْا أن يُعينُوه على العاصي وَزَبَرُوهُ (انتهروه)،فلما رأى الزبيدي الشر، صاح بأعلى صوته في اندية قريش حول الكعبة:

يا آل فهر لمظلوم بضاعته	ببطن مكة نائي الدار والنَّفَر
ومُحْرِم أشعثَ لَمْ يقض عُمرته	ياَللرجال وبين الحِجْر والحجرِ
إن الحرام لمن تمّتْ كرامته	ولا حرام لثوب الفاجر الغَدِرِ

فقام في ذلك الزبير بن عبد المطلب، وقال : ما لهذا مَتْرَكٌ، فاجتمعت هاشم وزهرة، وتيم بن حرة في دار بن جذعان، فَصَنَعَ لهم طعاما وتعاقدوا، وكان حلف الفضول،

وكان بعدها أن أنصفوا الزبيدي من العاصي وكان مَضْمُونُ هذا الحلف أن المجتمعين تعاقدوا وتعاهدوا على ألا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى تُرَدَّ عليه مظلمته.

وفيه قال رسول الله ﷺ: **لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحبُّ أن لي به حُمْرَ النَّعم ولو أُدعى به في الاسلام لأجبت..**(43).

○ **قصة هجرة أم سلمة إلى المدينة:**

كانت أم سلمة قبل أن تصبح من أمهات المؤمنين زوجا لأبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد، وكان زوجها قد هاجر بها إلى الحبشة أولا، ثم كان من المهاجرين الأولين إلى المدينة وندعها هي نفسها(ض) تحكي قصة هجرتها إلى المدينة.

قالت: «لما أَجْمَعَ أبو سلمة الخروج إلى المدينة رحل بي بعيره ثم حملني عليه، وحمل معي ابني سلمة بن أبي سلمة في حجري، ثم خرج بي يقود بي بعيره، فلما رأته رجال بني المغيرة ــ من أسرتها ــ قاموا إليه، فقالوا: هذه نفسك غلبتنا عليها، أرأيت صاحبتك هذه ؟ علام نتركك تسير بها في البلاد ؟ قالت: فنزعوا خطام البعير من يده، فأخذوني منه. قالت وغضب عند ذلك بنو الأسد رهط أبي سلمة، فقالوا: لا والله، لا نترك ابننا عندها إذا نزعتموها من صاحبنا. قالت: فتجاذبوا بُنَيّ (سلمة) بينهم حتى خلعوا يده. وانطلق به بنو عبد الأسد، وحبسني بنو المغيرة عندهم، وانطلق زوجي أبو سلمة إلى المدينة قالت: فَفُرِّق بيني وبين زوجي وبين ابني. قالت: فكنت أخرج كل غداة فأجلس الأبطح، فما أزال أبكي، حتى أمسى سنة أو قريباً منها حتى مَرَّ بي رجل من بني عمي ــ أحد بني المغيرة ــ فرأى مابي فرحمني فقال لبني المغيرة: ألا تخرجون هذه المسكينة، فرقتم بينها وبين ولدها وبين زوجها ! قالت: فقالوا لي: الحقي بزوجك إن شئت. قالت: وَردَّ بنو عبد الأسد إليَّ عند ذلك ابني. قالت فارتحلت بعيري ثم أخذت ابني فوضعته في حجري، ثم خرجت أريد زوجي بالمدينة، قالت: وما معي أحدٌ من خلق الله. قالت: فقلت: أتبلَّغُ بمن لقيت حتى أقدم على زوجي، حتى إذا كنت بالتنعيم ــ موضع بين مكة وسرف ــ لقيت عثمان بن طلحة بن أبي طلحة، فقال لي: إلى أين يا بنت أبي أمية ؟ قالت: فقلت أريد زوجي بالمدينة. قال: أو ما معك أحد ؟ قالت: فقلت: لا والله، إلا الله وبُنَيَّ هذا. قال: والله مَالَكِ من مَتْرَكٍ. فأخذ بخطام البعير، فانطلق معي يهوى بي، حتى إذا نزلت استأخر ببعيري، فحطَّ عنه، ثم قيده في الشجرة، ثم تنحَّى عنه إلى شجرة فاضطجع تحتها، فإذا دنا الرواح، قام إلى بعيري فقدمه فَرَحَّله ــ وضع عليه رحله ــ ثم استأخر عني وقال: اركبي. فإذا ركبت واسْتويْتُ على بعيري أتى فأخذ بخطامه، فقاده، حتى ينزل بي. فلم يزل يصنع ذلك حتى أقدمني المدينة، فلما نظر الى قبيلة بني عمرو بن عوف بقباء، قال: زوجك في هذه القرية ــ وكان أبو سلمة بها نازلا ــ فادخليها على بركة الله، ثم انصرف راجعا إلى مكة.

فكانت أم سلمة تقول: والله ما أعلم أهل بيت في الاسلام أصابهم ما أصاب آل ابي سلمة، وما رأيت صاحباً قط كان أَكْرَمَ من عثمان بن طلحة(44).

6 ــ نقطة التحول في التاريخ

قد رأينا في الفقرة السابقة التخبط الذي كان يتخبطه الانسان العربي ــ وكذلك غيره من الأجناس ــ وعرفنا بالضبط الجهة التي كان يستمد منها عقائده وأنماط سلوكه، إنها جهة الهوى والهوى وحده، ولا شيء مع الهوى المبطن بالجهل الثقيل، فهو وحده المؤله والمعبود والسيد المطاع وسط أقوام أعمت الشهوات بصائرهم، وسدت تراكمات الجهل منافذ تفكيرهم، فزين لهم الفاحشة والظلم وطرد الشرفاء، ونهب اليتامى والضعفاء، وأملى عليهم تقديس مالا يقدس، وعبادة مالا يستحق أن يعبد.

ولذلك كان الأمر الصادر من الله عز وجل للقراءة باسمه في أول وحي نازل من السماء لانتزاع الانسان من أحضان الهوى، اشارة للانطلاق في تأسيس مدرسة التربية النبوية التي انطمست في ذاكرة التاريخ معالمها، بسبب ما تعاقب عليها من التحريف والتزييف لينخرط فيها المتطوعون لقيادة البشرية، ودَلِّها على الجهة التي ينبغي لهم أن يتطلعوا إليها ويستمدوا منها تصوراتهم عن أنفسهم وكونهم وأهدافهم ومصيرهم، ويأخذوا منها قيمهم وموازينهم، إنها جهة السماء والوحي الالهي.

«ومنذ هذه اللحظة عاش أهل الأرض الذين استقرت في أرواحهم هذه الحقيقة في كنف الله ورعايته الظاهرة المباشرة، عاشوا يتطلعون إلى الله مباشرة في كل أمرهم، كبيرة وصغيرة، يحسون ويتحركون تحت عين الله، ويتوقعون أن

تمتد يده ــ سبحانه ــ فتنقل خطاهم في الطريق خطوة، تردهم عن الخطإ، وتقودهم إلى الصواب.. وفي كل ليلة كانوا يبيتون في ارتقاب أن يتنزل عليهم من الله وحي يحدثهم بما في نفوسهم، ويفصل في مشكلاتهم، ويقول لهم: خذوا هذا ودعوا ذاك»(45).

ولقد أخرجت هذه المدرسة القارئة باسم الله قادة عظاما مازال التاريخ يبحث عن أمثالهم، كما أخرجت أجيالا بيضوا وجه الحياة بعدلهم وسلوكهم، وأثمرت حضارة امتد شعاعها إلى عصرنا الحاضر، ومازال الأمل معقوداً في صدور ورثة ذلك الارث الضخم الذي خلفته تلك المدرسة، عاقدين العزم على إزاحة الدخان الكثيف الذي لف وجهها حين انتكست الانسانية من جديد، وصارت تقرأ باسم الهوى كما كانت يوم أن صَبَّحَ الوحي لأول مرة منبها ومرشدا الانسان إلى القراءة باسم ربه الذي خلقه، كي يعرف قدره، وغاية وجوده، وقبل كل شيء يعرف ربه، مصدر نعمته وسعادته وطمأنينته.

إنها نقطة البدء في التحول من هوى الأرض إلى رحمة السماء وعدلها، ومن سفه الانسان إلى رشده، ومن السخافة إلى الجد، ومن وزن الانسان بما يملك من حطام إلى وزنه بما يقدم من صالح الأعمال، ومن إقامة الدول على أساس الاحتكار للمناصب والثروات، إلى إقامتها على أساس العدل وتطهير الانسان ظاهراً وباطناً من الفواحش، ومن خوف الانسان من الانسان ومادون الانسان، إلى خوفه من رب الانسان ورتعه في كنف أمنه ورعايته....

وليس ببعيد ــ ان شاء الله ــ اليوم الذي سيعود فيه الانسان ليقرأ باسم ربه لتعود إليه إنسانيته المكرمة، ويعود إليه توازنه، ويبدأ الخطى في سلم الصعود على هدير الصحوة المباركة.

الهوامش

(1) فقه السيرة للدكتور البوطي ص 49.
(2) سورة القصص.
(3) سورة الأنعام.
(4) سورة الحج.
(5) سورة الأنعام.
(6) سورة الممتحنة.
(7) سورة طـه.
(8) رواه ابن الأثير، ورواه الحاكم وقال عنه: صحيح على شرط مسلم، ورواه الطبراني، هامش فقه السيرة للغزالي ص: 72 وفقه السيرة للبوطي ص: 53.
(9) رواه البخاري ومسلم، انظر فقه السيرة للغزالي ص 83.
(10) السيرة النبوية للندوي ص 93.
(11) سيرة ابن هشام 2 / 222-223 تحقيق السقا واصحابه.
(12) المعجم الوسيط مادة (وحي).
(13) الفصل المبين على عقد الجوهر الثمين، شرح الأربعين العجلونية ص: 126 القاسي، ودعوة الاسلام للسيد سابق 224.
(14) سورة النساء.
(15) سورة النجم.
(16) سورة الأنفال.
(17) سورة الأنعام.
(18) سورة النحل.
(19) سورة الشورى.
(20) ابن ابي الدنيا والحاكم عن ابن مسعود.
(21) سورة النساء.
(22) زاد المعاد 1 / 79-80.
(23) سورة الفتح.
(24) سورة الصافات.
(25) سورة يوسف.
(26) اشارة الى رؤيا الملك في سورة يوسف «اني أرى سبع بقرات سمان...».
(27) اشارة الى رؤيا الفتيين اللذين دخلا مع يوسف السجن «ودخل معه السجن فتيان..» سورة يوسف.
(28) اشارة الى رؤيا عاتكة قبل خروج قريش للقاء الرسول ﷺ ببدر، حيث قالت: رأيت راكبا أقبل على بعير له، حتى وقف بالأبطح ثم صرخ بأعلى صوته ألا انفروا يالغُدُر لمصارعكم في ثلاث، فأرى الناس اجتمعوا اليه ثم دخل المسجد والناس يتبعونه، فبينما هم حوله مَثَلَ به بعيره على ظهر الكعبة، ثم صرخ بمثلها ثم مثل به بعيره على رأس جبل أبي قُبيس فصرخ بمثلها، ثم أخذ صخرة فأرسلها. فأقبلت تهوى حتى إذا كانت بأسفل الجبل ارفضت ــ تفتتت ــ فما بقي بيت من بيوت مكة ولا دار الا دخلتها منها فَلَقَةٌ، وقد صدقت هذه الرؤيا حيث انهزم المشركون وصرع أكابر القوم أو أسروا، حيث نال كل بيت من أكابر المجرمين نصيبه من الغرم والخزي والعار. انظر الرؤيا مفصلة في سيرة ابن هشام 1 / 607-609.
(29) الجامع لأحكام القرآن 9 / 124 وما بعدها.
(30) المرجع السابق 9 / 136.
(31) الفتح الباري 1 / 24.
(32) سورة القلم.
(33) سورة القلم أيضا.
(34) سورة الطور.
(35) سورة القلم.
(36) فقه السيرة للبوطي ص 69.
(37) سورة النخل.
(38) الرسول لسعيد حوى 2 / 146.
(39) المرجع السابق 1 / 19 نقلا عن الاصابة.
(40) غزوة حنين، محمد احمد باشميل 337-338 نقلا عن مغاري الواقدي، وذكر قصة الهدم كذلك مختصرة ابن هشام 2 / 541، والكامل لابن الأثير وغيرهم من المؤرخين وأصحاب السير.
(41) ابن هشام 1 / 335-336.
(42) كتاب النكاح، باب من قال: لا نكاح إلابولي.
(43) ابن هشام 1 / 134.
(44) ابن هشام 1 / 469-470 وقد كان عثمان يوم هجرته بأم سلمة على الكفر، وانما اسلم في هدنة الحديبية، وهاجر قبل الفتح مع خالد بن الوليد، واليه دفع رسول الله ﷺ مفتاح الكعبة بعد الفتح مشاركة بينه وبين عمه شيبة ابن عثمان بن ابي طلحة، لأن وظيفة الحجابة كانت في عائلتهم. انظر هامش ابن هشام.
(45) الظلال 8 / 615.

الشهيد د. إسماعيل راجي الفاروقي



التحرك الفلسفي الاسلامي الحديث

* د. اسماعيل راجي الفاروقي بعد أزيد من سنة عن اغتياله

يوم 26 ماي 1987 ، مرت سنة ميلادية على الاغتيال الخسيس الذي تعرض له المفكر الاسلامي الكبير الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي .

فقبل سنة من هذا التاريخ، وفي إحدى ضواحي مدينة فيلادلفيا الامريكية، عادت أسرة الشهيد من المسجد، حيث أفطروا من صيامهم (والشهر شهر رمضان) وحيث صلوا صلاة العشاء والتراويح . وقبل أن يخيم النوم على جميع أفراد الاسرة، اقتحم عليهم المنزل مجرم محترف، خبير في الاغتيالات، يمتلىء قلبه حقداً وعنصرية، وتحمل نفسه ميراثاً طويلا من الكراهية اليهودية للاسلام والمسلمين .

وكانت السيدة لمياء زوجة الدكتور الفاروقي أولى ضحاياه حيث طعنها طعنات متعددة وعميقة أدت إلى وفاتها حالا . ثم لقيته الابنة السيدة أنوار — التي كانت في زيارة لوالديها — فطعنها المجرم إلى الحد الذي ظن معه أنها ماتت، ثم استمر يبحث عن هدفه الأساسي الدكتور اسماعيل ، وكان رحمه الله قد نام. فاقتحم عليه غرفة نومه وطعنه عشرين طعنة، فارق على إثرها الحياة، حيث التحق هو وزوجته بركب شهداء الاسلام الاطهار . التحقا بالرفيق الأعلى بعد صيام وقيام. التحقا بقافلة الشهادة والجهاد ، ذكرى معركة بدر (أي 17 رمضان 1406) .

— والشهيد الفاروقي من مواليد سنة 1921 بيافا، بفلسطين، .
— عمل محافظاً لمنطقة الخليل أثناء الانتداب البريطاني .
— نال شهادة بكالوريوس في الفلسفة من الجامعة الامريكية ببيروت عام 1941 .

— ثم تابع ابحاثه ودراساته الفلسفية بالولايات المتحدة الامريكية، فحصل على شهادتي الماجستير والدكتوراه من جامعة انديانا .

— رحل الى الأزهر الشريف لاستكمال تكوينه الاسلامي، و ذلك بين 1954 — 1958 .

— عاد إلى أمريكا وانكب على دراسة المسيحية واليهودية(1) .

— يقول عنه أحد أصدقائه — وهو الدكتور محمود أبو السعود — «ثار اسماعيل الفاروقي في نفسه ثورة عارمة، ولكنها عاقلة وديعة، فإذا به ينصرف إلى العلم والمعرفة، حتى يصبح من أعلام الفلسفة الاسلامية المعاصرين. وهداه قلبه إلى وجوب تعرف عقائد الذين يكيدون للاسلام والمسلمين. فإذا هو حجة في اليهودية والنصرانية وما عداهما من الاديان، وإذا به يجابه أهل الملل جميعاً، يدفع عن دينه الشبهات، ويصد عنه المفتريات، ويقرع بحججه الترهات. ثم هو أبداً زاهٍ بتعاليم دينه، فخور بإسلامه. لا تخدعه ثقافة الغرب التي تربى في حجرها عن نور ربه وبرهان عقيدته...»(2) .

وقد كانت للشهيد الفاروقي نشاطات وإسهامات كثيرة متنوعة تنم عن عظمته، وفعاليته الواسعة :

— فقد تولى التدريس في عدد من الجامعات والمعاهد الامريكية.

— كما أسس — أو شارك — في عدد من الجمعيات والمؤسسات العلمية الأساسية.

— وعمل مستشاراً لعدد من الجامعات في البلدان الاسلامية: في باكستان، وايران، وماليزيا، وليبيا. وذلك لخبرته الواسعة ونظرياته العميقة في القضايا العلمية والجامعية.

— وألف وترجم ما يزيد على عشرين كتابا — عدا المقالات الكثيرة — في مختلف القضايا الفكرية والاجتماعية والجامعية.

— ولعل أهم ما اشتهر به الشهيد الراحل هو مشروعه الذي أسماه «أسلمة المعرفة» وقد عرضه في كتاب بنفس العنوان(3).

— وإلى جانب نشاطه العلمي، فقد كان له اسهام ونشاط في خدمة القضية الفلسطينية والدفاع عن الشعب الفلسطيني، في بلاد السيطرة اليهودية المطلقة.

هذه النشاطات المكثفة، هي التي جعلت من الدكتور اسماعيل الفاروقي شخصية لها وزنها وتأثيرها في الأوساط العلمية والاكاديمية

الامريكية، وهي التي أهلته لمقام الشهادة.

ومن الجدير بالذكر أن زوجته الشهيدة لمياء، دكتورة في الفلسفة، وخبيرة دولية في الفن الاسلامي.

كما يجدر بالذكر أيضا أن الابن الوحيد للدكتور اسماعيل كان قد توفي في ولاية نيوميكسيكو ــ حيث كان يدرس ــ وقد تبين أنه مات مسموما. رحمه الله ووالديه.

ها هي ــ إذن ــ سنة تمر، على وقوع هذه الحملة الاجرامية على أسرة الفاروقي، (وكلهم يحملون الجنسية الامريكية)، ولم تضع الشرطة الامريكية يدها على أي متهم، وهي تعلم أن الشهيد كان قد تلقى العديد من التهديدات من المنظمات اليهودية في أمريكا، وخصوصا من «رابطة الدفاع اليهودية» التي أسسها الارهابي اليهودي المعروف مائير كاهانا، عضو البرلمان الاسرائيلي.

ها هي اسرة بكاملها (ثلاثة شهداء، والرابعة عاشت بعد أن عُدّت في عداد القتلى) تتعرض لمجزرة ارهابية واضحة المصدر، دون أن تتحرك وسائل الاعلام الامريكية لشن حملاتها المعهودة ضد الارهاب، رغم أن الارهاب ــ هذه المرة ــ يقع في عقر دارها !! ورغم أنه قد حصد شخصيتين علميتين تحترمهما الأوساط العلمية الاكاديمية في أمريكا وغيرها !!

---

(1) عن مجلة «العالم» العدد 121، وهي أكثر المجلات اهتماماً باغتيال الشهيد، فقد خصصت المناسبة عدة صفحات من عددها المذكور، فضلا عن غلاف العدد. وهو ما لم تفعله حتى مجلة «فلسطين الثورة» والصادرة بنفس التاريخ (7 يونيو 1986) حيث عرضت الموضوع في ثلثي صفحة.

(2) من مقال له بعنوان «عز من شهيد» بمجلة «الشروق الاسلامي» الامريكية ــ العدد 10.

(3) أنظر عرض الكتاب بمجلة «العالم» العدد المذكور أعلاه.

التحرك الفلسفي الاسلامي الحديث

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد، خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

1 ــ الفكر الغربي وحركته الحديثة

تطفو على عالمنا اليوم موجة من الفكر الغربي انبثقت عما مرّ به من حركات فلسفية ماضية تتصف بما يلي:

إنها مبنية على مبدإ الشك، كمبدإ عام للمعرفة. فالمدارس التي نشأت في عصر التنوير أو تفرعت عنه واعتمدت العقل الانساني وسيلة للوصول إلى الحقيقة تحطمت وأثبتت إفلاسها أمام هجمات الرومانسية المعتمدة على الشعور والذاتية. وغلت الحملات ضدها في هذا القرن لا لاعتمادها على العقل بل لتطلعها إلى الحركات العقلانية المثالية ــ لاسيما هيجل ــ لتبرير موقفها كموقف تقدمي. فأصبح كل ما هو واجب الطعن يرمي بالمطلقية كتهمة كفيلة بدحره وابعاده عن النظر والاعتبار.

ينفي مبدأ الشك إمكانية الوصول إلى الحقيقة، أو طبيعة الأشياء، سواء في العلوم الطبيعية أو في علوم الانسان وممارساته، أما في العلوم الطبيعية فقد كان العلماء يومنون بأن هنالك حقيقة كامنة وراء المظاهر تؤدي افتراضاتهم إليها وتكشف عنها شيئا فشيئا. فكل افتراض جديد يزيد في معرفتنا للشيء. اما بثبوته في التطبيق واما بعد ثبوته وذلك بنفيه عن الشيء ما كان يفترضه وبدفعه الانسان المتقدم إلى افتراض جديد. فالحركة العلمية بناء تصاعدي تراكمي يؤدي إلى حقيقة الأشياء وطبائعها وان لم يوصل إليها. لكن الفكر العلمي الفلسفي ظاهر هذا التفاؤل المعرفي منذ «آينشتاين». وقد أخذ يؤكد الجانب النفعي في الافتراضات العلمية إلى أن جعله غاية الفكر العلمي الأولى، ثم ركن إلى المعرفة، ثم ساوى بينه وبين المعرفة العلمية نافياً بذلك عنها الكشف عن حقيقة الاشياء. وكأنه يقول في مختبره: «ليس همي كعالم للطبيعة الكشف عن حقيقتها والتوصل إلى كنهها حقاً. انما همي أن أحاور الأشياء لتصيّد ما يؤهلني للتعامل معها واستخدامها والانتفاع بها. فإذا افترضت فرضية ما، قيّمتها بما تجلبه إلي من ثمار نافعة في استغلالي للطبيعة وقواها. وعندما يتعثر هذا الاستغلال، أنبذ تلك الفرضية واستبدلها بغيرها. وكذلك دواليك إذ لا أبغي من علم الطبيعة علما خالصا بحقائق الاشياء، بل النفع الناتج عن حركة ذلك العلم. بل أكثر من ذلك، فالنفع لا يعنيه أن تكون هنالك حقيقة كامنة وراء الظواهر، وهو حاصل سواءً وُجدت أم لم توجد، وهو قابل للنشدان سواء اخذت الحقيقة بعين الاعتبار أم لم تؤخذ. وعلى هذا سقطت الحقيقة من الفكر العلمي الحديث واصبح العلم ــ في حيز الفكر العلمي ــ سعيا وراء التقنية التي تؤتى ثمارها كل يوم. واصبحت موضوعية العلوم الطبيعية، وهي الصخرة التي حطم عليها الفكر الغربي كل ما لم يقم على المنهاج العلمي، ضربا من الذوق وركنا للنسبية المطلقة. وبلغ هذا الغلو، على لسان «كونَنْتْ» عالم الكيمياء ورئيس جامعة هارفارد ولسان «أدورنو» زعيم الحركة الفلسفية في فرانكفورت بالمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، مبلغاً نفيت عنده الحقيقة نفيا تاما، أهميتها ووجودها بالذات، في أي بحث علمي يجري على الطبيعة.

أوجد هذا التأكيد على ثمار العلوم الطبيعية تركيزاً هائلاً على جنبها فاتسعت موارد التطبيق والتقنية اتساعاً شاسعا لا ينكر فضله على البشر. لكنه أدى أيضا الى انتشار النسبية. وسرعان ما تحالفت هذه النسبية مع مخلفات الماضي الغربي

حيال الطبيعة: أي مخلّف عصر النهضة من ان الطبيعة يجب ان يقبض عليها ويُناهض الاله بالتمكن منها رغم انفه كما فعل «بروميثيوس»، ومخلّف المسيحية من ان الطبيعة بل الخلق برمته، ساقط لا خير فيه ولا خلاص، فادى ذلك التحالف إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة، مما ادى بدوره إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الانسان والحياة. وها هو العالم الغربي اليوم، يسارع إلى دراسة قوانين توازن الطبيعة بعلم جديد أسماه ECOLOGY، وإلى تنمية روح الاحترام والاجلال للطبيعة التي يراها رجال هذا العلم الجديد لا حقيقة فحسب، لها ميزاتها وقوانينها وسننها،بل كإلهٰ مقتدر يتنعم على من يصادقه ويدمر من يعصيه.

أما في علوم الانسان وممارساته، فيقوم مبدأ الشك على اعتبار الرغبات الانسانية ــ الفردية والجماعية ــ المعطيات الوحيدة. ذلك انها وحيدة في كونها مرئية، محسوسة، قابلة للفرز عما سواها، كما هي قابلة للقياس والتقييم الكمّي. وعلى هذا المعطى كاساس، يمكن للعلوم الانسانية والاجتماعية ان تقوم كعلوم موضوعية. وليس الشك في تأكيد معطى ما، انما الشك في نفي اي فاعل آخر في تفسير الظواهر السلوكية. فالسلوك البشري كان يفسر من قبل بارجاعه إلى مبادىء وقيم صدرت عن الدين والثقافة واعتبرت خارجة عن الانسان وضابطة لميوله وسلوكه. لذلك كان ينظر إلى السلوك الانساني بانه مجال الاوامر الالهية أو الجاذبات القيمية القائمة بنفسها، تعمل فيه مادة ومسرحا فيصدر سلوك الانسان ظاهرة لها ليس الا، يوزن بوزنها، يُسعد بخيرها ويشقى بشرّها.

لكن حركة الاصلاح الديني التي تزعمها «لوثر» أودت بسلطة الكنيسة وتعاليمها وابعدتها كل البعد عن السلوك الانساني. وهي أخضعت السلوك للمعطيات التي يستخلصها الانسان المسيحي من الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد مقتفيا آثار الأجداد دون التقيد بها. وحاولت حركة التنوير في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ارساء هذه المعطيات على مبادىء عقلانية سعياً في تعميمها وتبرئتهامن النسبية الدينية. ولم تفلح. ذلك ان مبدأ التعميم إذا ما أدخل في الحساب، أدى إلى انهيار القيم الدينية المسيحية لانها منبثقة عن أركان عقدية لا تمت إلى العقل بصلة، بل يكرهها العقل ويحط منها كما حطت منه على لسان القديس «بولس» في الاصحاح الأول من رسالته الأولى إلى أهل قورنتس. لذلك ثارت الرومانسية على التنوير والعقلانية لما أملتاه عليها من العالمية والتعميم واعادت النسبية القائمة على العاطفة والشعور. وبهذا كتبت لمعطيات المسيحية حياة جديدة بلورها «شْلايِرْماخر». وسرعان ما تحالفت النسبية الجديدة مع النزعات القومية الاوروبية فعاضدت الواحدة الأخرى كما دفعت الاوروبيين الى الاعتداء على بعضهم البعض وعلى العالم الاسيوي والافريقي والامريكي الذي مكنت الاكتشافات والاختراعات العلمية من الوصول اليه.

وقامت العلوم الاجتماعية على مبدإ الشك في تأكيداته ومنفياته، معتقدة أن المرغوب إطلاقا هو المرغوب فيه فعلاً، وأن ما بني على غير المرغوب فيه فعلا ليس حقيقة بل منية تمنى، وان السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكية هو نفس السبيل إلى المعرفة الطبيعية، أي استقراء المحسوس وافتراض النظرية المفسرة له والمثبتة به. اما المحسوس فهو الرغبات الكامنة في تحركات الانسان المرئية الخاضعة للقياس الكمي. وأما العلوم الانسانية فلا حقيقة فيها أصلاً فهي ليست علوما بل آدابا تجمع ما يدور في قلب الانسان وذهنه من تمنيات دون الاعتماد على الظواهر المحسوسة.

لم تتعد العلوم الاجتماعية في الغرب ما وصفه لها «أوْجُوسْتْ كُونط» من أسس بالرغم من تعدد النظريات المفسرة للانسان وسلوكه التي جاء بها العلماء الاجتماعيون. فهذه النظريات جميعاً تؤكد علمية نفسها وتتفهم تلك العلمية كاعتماد على المحسوس دون غيره. كما تتفهم المحسوس كتجسيد لرغبة ذاتية شخصية متأصلة في الانسان بعينه، أي في زمان ومكان معينين.

وإذا نظرنا إلى دعوى العلوم الاجتماعية الحديثة في الغرب، وجدناها ماسخة للحقيقة، ومعتمدة شطرا منها هو المحسوس الكمّي، ومُقصية الشطر الآخر الغير محسوس، سواءً كان أمرا إلٰهيا أو جاذبية قيمية مطلقة في حد ذاتها. أما العلوم الانسانية فقد رضيت ان تبقى مغلوبة على أمرها، محكوماً من قبل العلوم كافة انها ليست علوما، وان لا منهج علمي تتمسك به وتقوم عليه، وان كلامها وان حسن سمعه كما في الشعر والادب انما هو مجرد تعبير عن مشاعر ذاتية ذوقية لا سبيل لقول فصل فيها. وذلك لبعدها عن القياس الكمي الحسي.

فعلى الصعيد الفردي، دعت هذه العلوم الانسان إلى الاعتماد على الذات وتقويتها لأنها منبع القيم المستقل والمرجع الأخير لوجود الانسان ووعيه بوجوده، واصبحت الحرية في نظر الغرب كافة متساوية مع الممارسة التي لا تخضع لمبدأ أو قانون بل تصدر عن الارادة الشخصية مجردة. كان الداعي إلى هذه الاخلاق المركزة على الأنا الفيلسوف «نيتشه» على أساس أن الوجود كله نزعة الى القوة والسيطرة، بعد ان قرأ على «شوبنهاور» ان الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء. ولحقتهما الوجودية العدمية على لسان «سارتر» و«كامو» تمجد الممارسة الحرة كأعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الانساني. ودعوا جميعهم الى أن تعارض الممارسات الشخصية لا يؤذيها ولا يقلل من قيمتها، وإن أدى في معظم الحالات الى المجابهة والتعدي على الغير، او الى تمادي النفس في استهوائها لنفسها وهبوطها الى العدم. وأنى لهم جميعا التمييز بين الخير والشر طالما أن الرغبات جميعا متساوية من حيث إنها رغبات، وبالتالي متساوية القيمة. ولا يجوز التمييز إلا بين رغبة ورغبة أقوى منها. أما كونها رغبة فهي أبدا متساوية، وبالتالي متساوية المرغوبية.

لذلك تدهورت الاخلاق في الغرب تدهوراً فظيعا منذ

وقد تأثرت نظرية التربية فأصبحت ترى غايتها إحداث التجانس في الرغبات بين افراد المجتمع الواحد. أما إذا تجانست فلا سؤال ولا استفهام بعد ذلك في خيرها أو شرها. وعلى المستوى الجماعي، وجدت العصبية القومية حجتها لتبرير استكبارها على شعوب الدنيا واستعمارها للضعيف منها. فالارادة القومية تعلو ولا يعلى عليها، وكل ما تمارسه حق لكونه إرادة قومية.

أن عمّت النظرية وتبناها العالم وغير العالم وأخذ الفرد يؤمن ان كل ما يرغبه مبرور، وان كل رغبة تحمل جوازها بيدها حيث هي رغبة. وبما ان رغبتيّ المال والجنس اقوى الرغبات الانسانية انحدرت الحياة في الغرب الى المستوى الذي نشهده اليوم، وقد تأثرت نظرية التربية فاصبحت ترى غايتها إحداث التجانس في الرغبات بين افراد المجتمع الواحد. أما إذا تجانست فلا سؤال ولا استفهام بعد ذلك في خيرها أو شرها. وعلى المستوى الجماعي، وجدت العصبية القومية حجتها لتبرير استكبارها على شعوب الدنيا واستعمارها للضعيف منها. فالارادة القومية تعلو ولا يعلى عليها، وكل ما تمارسه حق لكونه ارادة قومية.

سبق أن رأينا اتفاق المسيحية مع الفكر الغربي الحديث في موضعين: عزل العقل واحلال الشعور مكانه كمنهج للمعرفة. ذلك ان العقل لا يسوّغ التثليت والتجسيد وصلب الاله وموته واعادته إلى الحياة وتخليص البشر بتعذيبه، انما الشعور المسيحي يسوّغ ذلك لدى المسيحيين المؤمنين بهذه الأركان. وثانياً، ان الخطيئة الاصلية وسقوط البشر اجمع بالضرورة الناتج عنها أفسد جبلة الانسان بحيث اصبحت لا يرجى منها خير وعجزت بالكلية عن الاتيان به حتى لزم ان يتجسّد الاله ويكفر عن الانسان خطيئته ويحدث له خلاصه. وبالتالي فالزمان والمكان، بل الخلق كله فاسد وساقط لا يستغرب من قيامه على تعارك جميع القوى والعناصر والمخلوقات التي يتألف منها بعضها مع بعض دون جدوى أو نهاية، **فإذا ساير الدين المسيحي الفكر الغربي الحديث في تحليله للسلوك البشري، هل يسايره في النتائج التي يؤدي إليها هذا السلوك ؟ على هذا السؤال أقام الفكر الديني الحديث بناءه، وتبعه الفكر الفلسفي الديني.**

عندما اصطدم الفكر الديني بالحرب العالمية الأولى، دعا الى الانسحاب من المعمعة والانعزال عن العالم ورأى الخلاص في القفزة العمياء الى المسيح والسكون إليه وفيه وجودياً، وذلك حسبما رآه المفكر الديني الاول «كيركجارْدْ». ولكنه عند صدمته بالحرب العالمية الثانية اضطر إلى التدخل وقال «لا» في وجه الفاشستية على لسان «كارل بارْطْ» الذي هجر وطنه ـــ المانيا ـــ وحمل لواء المعارضة من أرض سويسرا المحايدة. ولكن، ما أن وضعت الحرب أوزارها حتى قام مفكرو الغرب يدّعون أن الٰهَهم الذي سمح بتعذيب اليهود وقتل الملايين من الناس الابرياء وتدمير مدن برمتها الٰه ميت، وان الدين لابد له من التخلص من كل عنصر ما ورائي مطلق إذ يكمن الشر والاستبداد في الماورائية والاطلاق بالذات. وأخذ مفكرون ينشرون الكتب بالعشرات داعين الى تطبيق ما أوصى به «رُودُلف بُولْطْمانْ» من ضرورة ال demythologization ـــ اي انتزاع المعاني الواقعية من المبادىء الدينية وذلك بتجريد الخرافات والاساطير عنها ـــ مؤكدين ان كل ما هو ماورائي، فوق الطبيعة، خرافة وأسطورة، فشاعت مؤلفات «ويْزل» الذي أنب إلهه اشد تأنيب لتعذيبه لليهود على يد الالمان وغيرهم، ومؤلفات «هاملتون» و«كوكس» و«فان بُورنْ» ضاربة بعرض الحائط الأخلاق المسيحية التقليدية. وقام «راينْهُولْدْنِيبُورْ» يدعو إلى أن المسيحية ليست دين سلام واستسلام لقيصر. هذه الدعوى، على رأيه، منوطة بالفرد فقط، لا بالجماعة، وان الجماعة المسيحية لها ان تحارب وتكره وتدمّر كيف تشاء ودون وازع. وتبنى تفسير «نيبور» الجديد للمسيحية وزير خارجية امريكا ـــ «دلاس» ـــ لتبرير الحرب النووية التي شنتها أمريكا على اليابان وفرضت سيطرتها على العالم بعد ذلك بسياسة التهديد النووي.

وزاد الطين بلة انتشار الفكر الوضعي وتحديه للتراث الفلسفي كله بدعوى ان مسائل الفلسفة كلها مسائل لغوية لا جوهر لها سوى ما تواضع عليه المتكلمون من معانٍ ألصقوها بالكلمات التي يتفوّهون بها. وبالفعل عمّ فكر «إيْر» و«فيتجنشتاينْ» طريدي «حلقة فيينا» اليهوديين في انجلترا، جميع دوائر الفلسفة في العالم الغربي، فاصبحت الوضعية المجردة ـــ اي التقنية ـــ مدار البحث العلمي في الطبيعة وهدفه الأول والاخير، والوضعية المنطقية مدار البحث في الفلسفة في جميع حقولها، وفي العلوم الانسانية والاجتماعية، وأخيراً في الفكر الديني نفسه. **وكأن رجل اللاهوت المسيحي وصل به التحول عن تراث المسيحية المعروف لدرجة الايمان بان المسيحية هي ما توحي به إليه ميوله ورغباته. وبلغ أثر هذا الانحلال الفكري درجة اضطرت الكنيسة الكاثوليكية ـــ وهي أكثر الفئات المسيحية تحفظا ـــ إلى الرضوخ إليه في مؤتمر الفاتيكان الثاني وما تلاه من رسائل بابويّة. وذلك بتمييع العقيدة وتبديل الفكر الكامن في مناسك الدين ان لم تفلح بتبديل النظم.**

هذا ما وصل إليه الفكر الفلسفي في الغرب والسؤال الذي يجب على المفكر المسلم طرحه هو: أين نحن من هذا الفكر ؟

أما في العلوم الاجتماعية فان العالم الاسلامي لم يحرز أي إنتاج. فأقسام الجامعات التي تعني بعلوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والجغرافية والأنثروبولوجيا مازالت تعيش على ما نقله اساتذتها من فكر غربي، وهي مجالات زعامتها في الغرب ومادتها غربية ورجالاتها غربيون وليس للمسلمين فيها باع.

2 ــ الفكر الاسلامي وحركته الحديثة

(أ) في ميدان العلوم الطبيعية.

بدأت المواجهة بين الفكرين، الغربي والاسلامي، في هذا العصر باحتلال «نابليون» لمصر. إذ جُوبه علماء الأزهر لأول مرة بالعلوم الطبيعية الحديثة، وبتطبيقاتها الحربية التي هزمت المسلمين وانزلت بهم خسائر فادحة. فكان طبيعياً أن رموا تلك العلوم بالشيطنة أوّلا، ثم ما لبثوا أن تمنّوا أن تكون للمسلمين مثلها فتعيد لهم مجدهم. **لقد أعجب المسلمون بتطبيقات تلك العلوم دون أن يفهموا النظريات المعرفية والكونية المترتبة عنها. واندفعوا منذ ذلك الحين يبعثون أبناءهم لتعلمها في الغرب. وهم مازالوا يفعلون ذلك بعد مئتي عام دون أن يظهر بينهم نابغة كَتَبَ في فلسفة العلوم شيئا يذكر. بل هم في جميع اقطارهم غلوا في الميل إليها والدفاع عن ميلهم بنفس الحجج التي تقوّلها الغربيون في كفاحهم ضد الكنيسة المسيحية ومعتقداتها.**

هذا من اشد غرائب المسلمين غرابةً. ولا يُفسَّر الا بتناول اولئك العلماء المسلمين عن الاسلام كوجهة نظر شاملة، والتخلي عنه الى ما هو شخصي بحت، بل وعزل الاسلام الى نطاق الضمير تماما كما عُزلت المسيحية في الغرب. وليس اشنع قولاً من عالم الطبيعيات المسلم الذي درس في الغرب وعاد يردد قوله: «لا علاقة للعلم الطبيعي بما يُعني به الدين والاخلاق. فالعلم محايد. اما تطبيقه فيخضع للأخلاق. لكن الأخلاق لا تعنيني كعالم. إذ أنشد الحقيقة العلمية في ذاتها، وهي لا تتأثر لا بالدين ولا بالاخلاق». **ولقد دفع العالم الاسلامي بخيرة أبنائه الأذكياء إلى معابد العلوم الطبيعية في الغرب عن جهل مطبق بأرباب المعبد العلمي وشياطينه، بل محرضا إياهم على عدم الربط بين ما يتلقونه من تلقين وبين دينهم. لذلك خسروا الاثنين معاً: الدين والعلم.**

فمن جهة أولى، انحط وعيهم الحضاري وانعدمت ميزتهم كحملة رسالة، فَدُكّ اساس الادراك في نفوسهم بحيث لم يعودوا قادرين على التمييز بين ما يتلاءم مع حضارتهم وما ينقضها كل النقض. وهذا الأساس هو ما يبنيه الدين الاسلامي في النفس إذا ما نشأت وترعرعت عليه. ومن جهة ثانية، لم يفلح المسلمون في أية جامعة من جامعاتهم بتنمية العلوم الطبيعية لدرجة التعادل مع الغرب. فها هم حتى اليوم يبتعثون البعثات للتتلمذ على الغرب، أي للاقتيات بما يذره الغرب من فتات مائدته، بل قل إن الهوّة بين مستوى العلوم الطبيعية عندهم ولدى الغرب تزداد اتساعا جيلا بعد جيل.

ويعود عدم الفلاح هذا الى سببين: أوّلهما، عدم هيمنة الطالب المسلم على تاريخ ومنهجية وانجازات وتطلعات ومبادىء ومشاكل العلم المعني، والاكتفاء بالاقل القليل الذي يضمن الحصول على شهادة التخرج. إذ لا فتح ولا تقدم في أي علم من العلوم الا بالاحاطة بمرافق ذلك العلم كله وادراك منطقه وغايته ومنهجه. وثاني السببين، ان الطالب المسلم غالبا لا يجد في نفسه ما يطالبه بالهيمنة الكلية على العلم الذي جاء يطلبه. إذ لا مطالبة بهذه الهيمنة الا لمن جاء الى العلم بمنظور عام شامل حي يحثّه على إيجاد مكان للعلم الجديد ضمن فكره ووعيه العام وفي إطار الحضارة التي ينتسب إليها. وأنى للطالب المسلم أن يطالبه وعيه بالهيمنة على العلم ككل وهو معدوم الوعي الحضاري الذي يعطيه الدين الاسلامي، فهو جاء الى الغرب لا سفيراً للحضارة الاسلامية مستطلعا ما عند الحضارة الغربية ومتبيّنا سيرتها وسيرة العلم المعني فيها، بل سائلاً ذليلاً أفعمه الشعور بضعة نفسه وضعة أمته وضعة حضارته، جاء ينشد الانتفاع الشخصي والوصول الى وظيفة عالية أو مهنة مربحة عن طريق تعلم تطبيقات العلوم الغربية ؟

أليس من المستغرب حقاً ان هيئة كبار العلماء (في مصر أو في أي عاصمة إسلامية أخرى) ثم المجلس الأعلى للبحوث الاسلامية، ثم معهد الدراسات العربية العالية والبحوث ــ وهي المنظمات الثلاث الكبرى الناطقة والراصدة للفكر العربي والاسلامي على أعلى مستوى ــ لم تتعرض قط لموضوع فلسفة العلوم (طبيعية كانت أم اجتماعية ام انسانية) طيلة حياتها، ولم تُعن بها أية عناية ؟ **ذلك أن العرب أبعدهم وعيهم القومي عن الاسلام وعطّل فيهم منظوره الشامل للفكر والحياة. فالقومية مجرد عصبية وشعور ليس الا. وهي تعمي صاحبها عن علاقة المادة بالروح وتدفعه الى خدمة الأولى دون الاهتمام بما تجره هذه الخدمة على الروح من نقص وبلاء.** ومازال العرب يعمهون في خذلانهم أمام الحضارة الغربية. وهل من غرابة بعد ذلك أن تأتي بوادر الوعي الحضاري الاسلامي من غير العرب ؟ نعم، لقد أتت هذه البادرة في أول مؤتمر اختص بمعالجة موضوع العلوم

الطبيعية والتقنية من منظور الاسلام الذي عقد في الباكستان في تشرين ثاني 1983 «Science and technology in an Islamic Polity». وما من دولة عربية شعرت بالحاجة إلى مثل هذا الاجتهاد فدعت المفكرين الاسلاميين إلى القيام به.

ومن العار للمسلمين جميعا أن مؤتمر الباكستان لم يأت قبل سنة 1404، أي بعد احتلال نابليون لمصر بقرنين كاملين.

(ب) في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية.

ينقسم المسلمون الذين واجهوا الفكر الغربي في هذا الميدان إلى نوعين: المقلدين والتحديين.

1 ـــ ينقسم المقلدون في هذا الباب الى نوعين: أصحاب التجني الفكري وأصحاب المسايرة المؤدبة.

فأما النوع الأول فيتمثل في أمثال زكي نجيب محمود في كتابه «**خرافة الميتافيزيقا**»، وطه حسين في نقده للأدب الجاهلي وتصوره لمكانة مصر بين الشرق والغرب بل وأقرب إلى الغرب منها إلى الشرق، وذلك في كتابيه «**نقد الأدب الجاهلي**»، «**ومستقبل الثقافة في مصر**»، وكذلك علي عبد الرازق في اتخاذه «طوماس هوبْز» و«ما كيافلي» اساساً لتحليل الفكر السياسي الاسلامي في كتابه «**الاسلام وأصول الحكم**»، وخالد محمد خالد في تهجمه على ما اسماه بالحكومة الدينية في كتابه «**من هنا نبدأ**»، وصادق العظم في نقده للفكر الاسلامي عن جهل تام به في كتابه «**نقد الفكر الديني**»، وعدد كبير من الشعراء المحدثين، مثل صلاح عبد الصبور وأدونيس وفدوى طوقان، وبدر شاكر السيّاب وسميح القاسم ونزار قباني وغيرهم. **هؤلاء جميعاً تأثروا بالفكر الغربي وحده، دون وعي بالحضارة الاسلامية وجوهرها ـــ أي التوحيد مبدأ معرفياً وأخلاقياً وكونياً واجتماعياً، وبالتالي دون ولاء للاسلام وحضارته، بل دون انتماء. وكلهم ارتكبوا خطأً فاحشاً هو الحكم بان النقد الغربي للدين المسيحي وأثره في الحضارة الغربية مطبق لا محالة على الدين الاسلامي وأثره في الحضارة الاسلامية دون علم بما بين الدينين والحضارتين من تفاوت وفروق. وهو، أي الحكم، من التهافت الوقح بمكان. ومن المؤسف اننا لم نعط هؤلاء حقهم في الاجابة عليهم وتفريع مذاهبهم إذ مازالت آراؤهم السقيمة متفشية بيننا ولم نفلح باقتلاعها من جذورها برغم اساءتها الى ديننا وثقافتنا وحضارتنا وتراثنا.**

وأما النوع الثاني فيتمثل في المسايرين للفكر الغربي وحضارته عن حسن ظن، إذ تحلوا بالايمان الصحيح وان كان ساذجا والولاء الشديد للاسلام دينا وفكراً وحضارة. لقد ظنوا ان الحضارة الغربية قابلة للفرز الميسّر الى مواد ومبادىء. فهم يأخذون بالأولى ويتركون الثانية معتقدين ببراءة الأولى ومشككين في صلاح الثانية. ويشمل هذا النوع معظم المفكرين الاسلاميين. فالمكتبة الاسلامية حافلة بالكتب التي نحت هذا المنحى، فقد شكلت تراثا ابتدأ بخير الدين والطهطاوي وجمال الدين ومحمد عبده وأمير علي وسيد أحمد خان ومحمد إقبال وغيرهم وضم عددا كبيرا من حاملي الدعوة الاسلامية في الوطن العربي منذ أن رفع لواءها المرحوم حسن البنا. **ولا عجب ان ليس للدعوة الاسلامية حتى الآن معهداً يرعى الجانب الفكري أو يخطط على مستواه، متبينا موقف الاسلام الدقيق مما يحدث في العالم من فكر وعمل.**

أما في العلوم الاجتماعية فان العالم الاسلامي لم يحرز أي إنتاج. فأقسام الجامعات التي تعني بعلوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والجغرافية والأنثروبولوجيا مازالت تعيش على ما نقله اساتذتها من فكر غربي، وهي مجالات زعامتها في الغرب ومادتها غربية ورجالاتها غربيون وليس للمسلمين فيها باع. ولم نذكر التاريخ ضمن هذه العلوم لان المسلمين اعتنوا بتاريخهم والفوا فيه الكثير وان كان مازال يعوزهم المنهج العلمي النقدي، ولم يتعرضوا لموضوع فلسفة التاريخ تعرضا يحدد موقف الاسلام بوضوح من الفلسفات والنظريات الشائعة في الغرب. هذا بالرغم من ان المسلمين أجدر الناس قاطبةً بالاهتمام بدراسة المجتمعات الانسانية ـــ بثقافتها وأديانها وأنظمتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفنية ـــ وذلك تبينا لسنن الله في خلقه وتحضيراً للدعوة الاسلامية الواجبة عليهم تجاه هذه المجتمعات.

2 ـــ التحديون. وهم القلة القليلة، ممن وقف على ناصية الشرق الاسلامي والغرب المسيحي وأدرك جوهريّ الحضارتين وتبين علاقة كل جوهر بظواهر الحضارة في مجالات الفكر والحياة التي أدى إليها ذلك الجوهر. اولئك وعوا التوحيد كجوهر الاسلام، ديناً وحضارةً، وتبنوا كيف نشأت الانجازات الاسلامية القديمة عن المنظور الذي يضفيه التوحيد على من تحل به عقيدة وفكراً. **لكنهم وعوا ذلك فطرة وحدساً إذ هم لم ينقلوا لنا حدسهم الا بكلمة مختصرة أو محاضرة عابرة. والمطلوب هو**

ولما جاء العصر الحديث، وجدنا على جهل مطبق بتراثنا الفكري مما فتح الباب على مصراعيه للمستشرقين ليصولوا فيه ويجولوا. وبالفعل هم الذين قدموا لنا تراثنا وعرّفونا به بعد أن درسوه. وكان من الطبيعي ان يخضعوه للمقولات الفكرية التي عرفوها، أو توصلوا إليها في تراثهم لاسيما ما طرأ عليه من تطور في القرن التاسع عشر الميلادي حيث تم انقطاع الفكر الديني عن الفكر العلمي والاجتماعي والانساني.

وأنى للطالب المسلم أن يطالبه وعيه بالهيمنة على العلم ككل وهو معدوم الوعي الحضاري الذي يعطيه الدين الاسلامي، فهو جاء إلى الغرب لا سفيراً للحضارة الاسلامية مستطلعاً ما عند الحضارة الغربية ومتبيّنا سيرتها وسيرة العلم المعني فيها، بل سائلاً ذليلاً أفعمه الشعور بضعة نفسه وضعة أمته وضعة حضارته، جاء ينشد الانتفاع الشخصي والوصول إلى وظيفة عالية أو مهنة مربحة عن طريق تعلم تطبيقات العلوم الغربية ؟

أن يقدموا لنا تراثنا تقدمة جديدة تُبدى خوافي التوحيد القائمة في كل فتح فكري فتحه أجدادنا وكل إنجاز حضاري أتموه. فالرؤية التوحيدية مازالت ملك الأقلية، على تناقض مع نفسها لانها بالطبيعة تدعو إلى تعميمها واباحتها وتمليكها للبشر أجمع. ولن يتم تعميمها إلا بتقديمها عبر ما أنجزته محلّلاً تحليلا يبرزها في مكانة الجوهر منه، وهذا هو لازمة التعليم الاسلامي في كل مكان. فكل ما يعطى لطالب التراث الاسلامي اليوم يعطى على غير هذا الاساس فيفوت الطالب إدراك الجوهر.

ولابد بعد ذلك من التعرض لحضارات العالم وكل ما يجول فيه من حركات فكرية وتحديد موقفنا منه من هذا المنظور. **ولنا في موقف اجدادنا من الحضارات اليونانية والفارسية والهندية خير مثال نحذوه. ويعني هذا انه لابد لنا من هيمنة تامة على الفكر العالمي في كل حقل من الحقول، فلا تعدياً لحدود ذلك الحقل ولا تفهما صحيحا لما يجري فيه الا إذا كانت هيمنتنا عليه كاملة غير منقوصة.** ومن المؤسف اننا لم نحصل على تلك الهيمنة في أي علم من العلوم. فنحن نعتمد على جامعات الغرب نسعى إليها سعي الفلاح إلى الماء النظيف في العين التي يَجري ماؤها بعيدا عن منزله.

ثم تأتي بعد ذلك كله القفزة المبدعة، أي التحرك من واقعنا الكائن إلى ما يجب أن يكون إلى الواقع الجديد المنشود، حسب ما يمليه المنظور الجوهري — أي منظور التوحيد. هذا هو هم الفئة القليلة التي نأمل ان تصبح الفئة الغالبة بإذن الله وتوفيقه في المستقبل القريب.

ويحق لنا أن نقف هنا لنتساءل: يبدو أننا ندعو إلى قفزة هائلة، من التوحيد كجوهر ومنظور ترى من خلاله حقائق الاشياء الى المنشود في جميع مرافق الحياة، مع الانتفاع بكل ما جاء به الغرب من علم صحيح نافع. لكن ألا يجدر بنا أن نبيّن كيف القفز إلى التوحيد كجوهر ومنظور مقولي. وهل لنا أن ننتفع بما قدمه السلف ؟ أم علينا المبادرة كما لو لم يكن لنا سلف، كما يبدو مما سبق لنا قوله ؟

الجواب هو **ان إحصاءنا للعلوم تأثر تأثراً شديداً بأبي نصر الفارابي. فهو الذي قسّم علومنا إلى عقلية ونقلية كأن الأولى ليس فيها للنقل مجال وكأن الثانية ليس فيها للعقل دور. وكلا الفرضين خطأ.** كان مراد الفارابي ومن تبعه من المفكرين المتأثرين بمنطق الأغريق بما فيهم ابن خلدون الدفاع عن الفلسفة، وذلك بالطعن بالعلوم الدينية أنها لا تقوم على اعتبارات عقلية بل على معطيات مستمدة من الوحي والدين. وبما أن هذه المعطيات لا يجوز الشك فيها فهي إذا غير عقلية، غير منطقية، غير نقدية وغير لازمة، وكل ما بني عليها مشكوك فيه. أما العلوم العقلية فهي لدى الفارابي ومن نحا نحوه تقوم على معطيات العقل أو الحس. وكلاهما نقدي، قابل للشك وبالتالي للمراجعة والتصحيح. وأهم هذا النوع من العلوم العقلية هو طبعاً الفلسفة.

فالدفاع عن الفلسفة كان هو بيت القصيد. ذلك انها كانت منذ البداية متهمة من قبل الاسلاميين بانها تتناقض مع ما أجمع عليه السلف من اعتقاد بالله والقدر واليوم الآخر والخلق والقرآن الكريم، وأنها تأخذ بآراء ميتافيزيقية مستهجنة. ومنهم من رمى الفلاسفة بالزندقة أو الكفر. لذلك نشأت صناعة الفلسفة في عالمنا الاسلامي في منأى عن التيار الجامع للفكر الاسلامي الذي اضطلعت به الجماعة الاسلامية فزاد ذلك في استهجان العلماء للفلسفة وانجازاتها.

ولما جاء العصر الحديث، وجَدَنا على جهل مطبق بتراثنا الفكري مما فتح الباب على مصراعيه للمستشرقين ليصولوا فيه ويجولوا. وبالفعل هم الذين قدموا لنا تراثنا وعرّفونا به بعد أن درسوه. وكان من الطبيعي ان يخضعوه للمقولات الفكرية التي عرفوها، أو توصلوا إليها في تراثهم لاسيما ما طرأ عليه من تطور في القرن التاسع عشر الميلادي حيث تم انقطاع الفكر الديني عن الفكر العلمي والاجتماعي والانساني. لذلك قدم المستشرقون تراثنا مقسوماً إلى أطراف متباعدة عن بعضها البعض

ان إحصاءنا للعلوم تأثر تأثراً شديداً بأبي نصر الفارابي. فهو الذي قسّم علومنا إلى عقلية ونقلية كأن الأولى ليس فيها للعقل دور. وكلا الفرضين خطأ.

إن لم تكن متناقضة. ووجدوا في إحصاء إبن خلدون للعلوم دعما لاحصائهم. وأنى لهم الجمع، كما يتطلبه الفكر الاسلامي الأصيل المتمسك بوحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ووحدة المنهج، بين الفلسفة والدين، وهم يؤمنون ان لكل منهجه الخاص ومادته.

لذلك نشأ معظم مفكرينا في العصر الحديث يرددون ما تعلموه من أساتذتهم الغربيين دون وعي أو نقد، يفرقون بين الدين والعلم احتقاراً للأول واحتراما للثاني. وهم يعرّفون الفلسفة أو الفكر المجرد في العالم الاسلامي بأنه هو التراث المبتدىء بالكندي والقائم بالفارابي وإخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن باجّه والمنتهي بابن رشد. بل هم يُحطّون من قدر ذلك التراث الذي رفعوه فوق الدين إمعاناً في تقليد الغرب. فالغرب انتهج منهج الفلسفة الاسلامية في القرون الوسطى لكنه لفظ ذلك المنهج في العصر الحديث مبتدئاً بديكارت وكل ما بني عليه من فلسفة، وبذلك ثبت عدم صلاحها لهذا العصر وعدم مسايرتها للنقد والتحليل. فهي، في حكمهم، لا فائدة ترجى منها الا لمن ابتغى البحث التاريخي المحض. أما طالب الفكر الحديث فعليه الابتداء من حيث ابتدأ الفكر الغربي وذلك ابتغاء الوصول الى ما وصل إليه الغرب من سمو ورفعة.

ويكمل شعور هؤلاء المنهزمين فكرياً عندما تذكر العلوم الطبيعية والاجتماعية. فالأولى مطوية صفحتها بطبيعة الحال لانها لم تتقدم عن القرون الوسطى. وأما الثانية فلا وجود لها الا في ما انجزه ابن خلدون، فهو العلم الوحيد. وتأتي الطامّة الكبرى عندما يذكرون بان ما تبقى من التراث الفكري الاسلامي ليس الا أدبا، على سبيل التقليل. ذلك أن الادب مجال الشعور فحسب، لا يرتجى منه علم صحيح ولا حقيقة عقلية نقدية، أو ديناً عقدياً Dogmatic لا علاقة له بالعلم والحقيقة بالضرورة.

ولم يتصدّ احد من المسلمين لهذا الهجوم المكشوف على تراثنا الاسلامي كله، سواء من قبل المستشرقين أو أذنابهم من المسلمين، سوى مصطفى عبد الرازق. فقد نحى التراث العلة عن مكان الصدارة الذي وضعه فيه المستشرقون وأرجعه إلى المكان الثانوي الذي يستحقه بالنسبة إلى التراث الفكري ككل. ثم تناول نقد ابن تيمية للفلاسفة — أو بالأحرى للمناطقة — فعرّف به وأقام حججه على الفلاسفة من جديد. ووضع العلوم الشرعية في مكان الصدارة بعد أن ميز بين ناحيتها الأصولية والتطبيقية. **فعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين علمان عقليان، نقديان يتحريان الحقيقة ويوصلان إليها، لا تقل عقلانيتهما ونقديتهما عن أية فلسفة، عن أي علم طبيعي أو رياضي. وتراثهما هو التراث المنهجي المجرد في الفكر الاسلامي. وهو الأجدر والأعظم والأكبر والأنفع.**

ومن المؤسف حقاً أنه لم يتخرج على يد الشيخ مصطفى عبد الرزاق الا عدد قليل من التلاميذ كان أغرزهم إنتاجا الاستاذ علي سامي النشار. لكنه، يكاد يكون وحيدا في متابعته لمنهج مصطفى عبد الرازق في إحصاء العلوم ونقد المنطق الأرسطي وإحلال المنطق اللغوي العربي مكانه واعتبار الفكر الأصولي بمثابة الرأس والمنهج للتراث الفكري الاسلامي كله. ومما يرثى له أن إنحطاط التعليم الجامعي في العقدين الأخيرين حال دون تمكين الاستاذ النشار من السير بالمنهج الجديد إلى الأمام وتعميمه على المفكرين.

وفي أيامنا قام المعهد العالمي للفكر الاسلامي بأمريكا يدعو لاستئناف المسيرة التي باشرها مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار ولكن على جبهة أوسع، بل على جبهة عالمية استقبلت جميع حقول التراثين الغربي والاسلامي. أنشأ هذا المعهد مفكرون إسلاميون هم، بحكم كراسيهم الجامعية في الغرب ووظائفهم الاكاديمية التي يمارسونها فيه هيمنوا على التراث الغربي وخبروه في تفوقه وانخذاله فلم يغررهم بل وجهوا إليه نقدهم من منظور الاسلام فاخذوا منه بالنافع وتخلوا عن الخبيث. ونظروا إلى تراثهم الاسلامي فاخذوا يبلورونه ويعيدون تقديمه تمهيداً لهضمه للنافع من التراث الغربي، وهو ما يسمونه بأسلمة المعرفة. وعلى رجال المعهد ومن يتعاون معهم من مفكري الاسلام يعقد الأمل في إحياء الفكر الاسلامي وسيره إلى الأمام هاضماً للفكر الغربي ومتخطياً حدوده وآفاقه المنهجية وتطلعاته(1). والحمد لله رب العالمين، وصلاته وسلامه على خير البشر وسيد المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه أجمعين.

الهوامش

(1) راجع للمزيد كتب المؤلف: Islamization of Kuowledge Genral Principles and Work plan و Tawhid: Its Implications for thougbt and life وكلاهما من نشر المعهد العالمي للفكر الاسلامي بواشنطن سنة 1403 / 1973 و The Social and Natural Sciences تعاونا مع عبد الله عمر نصيف، نشر دار Hodder and Stoughton سنة 1971 في لندن. ومقالاته في مجلة المسلم المعاصر الصادرة في الكويت ومنها «نحن والغرب» (رجب 1398)، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» (العدد 20)، «أسلمة المعرفة» (العدد 32)، «حساب مع الجامعيين» (العدد 31)، «نحو جامعة إسلامية» (العدد 33)، «الاسلام والمدنية: «قضية العلم» (العدد 36).

وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه وفكره

الفصل الثالث

ماذا يريد محمد أركون

علمنة الاسلام ؟!!

1 ـ على عتبة المشروع

الأستاذ محمد بريش

«لقد نجحت العقلية الأوروبية في فرض شكلية معينة من التحقيق والتقويم والنقد، وأوجدت القدوة والأنموذج، ويمكن القول: إن معظم الكتابات العربية المعالجة للتراث قد سارت على هذا النهج ولم تتجاوزه إلا في القليل النادر، إلى درجة إيجاد ركائز ثقافيةٍ عربيةٍ معبرةٍ عنها ومتبنيةٍ لوجهة نظرها، ومدافعةٍ عن المواقع الثقافية التي احتلتها؛ حتى في الجامعات والمؤسسات العلمية، لا يزال الخضوع والاحتكام للقوالب الفكرية التي اكتسبها المثقفون المسلمون من الجامعات الأوروبية»(1).

عمر عبيد حسنة

رغم أن القارىء المتتبع لدراستنا هذه في حلقاتها الثلاث الماضية، والمنشورة في الأعداد السابقة من مجلة «**الهدى**»(2) قد أدرك، من خلال مطالعته للفقرات المقتبسة من كتب ومقالات ومحاضرات الدكتور محمد أركون، الهدف الذي يسعى إليه هذا الأخير، وفهم المراد المنشود من مشروعه حول نقد العقل الاسلامي والمتمثل في «**علمنة الاسلام !**»، فإننا في هذا الفصل إن شاء الله تعالى، سنتطرق بنوع من التفصيل للمشروع الأركوني معتمدين بصفة خاصة على وثيقة هامة هي عبارة عن مقدمة أو توطئة للمشروع سبق لمحمد أركون أن قدمها كعرض موجز لمشروعه للجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية، والعاملة تحت إشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة للجامعة العربية(3)، حيث أوضح فيه أبعاد برنامجه البعيد الآفاق، وبيّن مختلف مراحل تنفيذه وكيفية تطبيقه، وأعفانا من التنقيب في مقالاته ومؤلفاته وجمع مقولاته وتصريحاته لعرض برنامجه والخطوط العريضة لمشروعه(4).

وخلال عرضنا لفقرات هذه الوثيقة، سنعمل جادين على شرح ما أجمل فيها من الآراء بما فصّل في غيرها من الأفكار المقتبسة من كتب ومقالات ومحاضرات واستجوابات صاحب المشروع الأستاذ محمد أركون. أي أننا بعبارة أوضح سنسعى إلى أن يكون شارح كلام الدكتور محمد أركون هو البروفيسور أركون محمد، دون أن نمنع أنفسنا حق النقد والملاحظة حسب المناهج النقدية والعلمية المتداولة.

وقبل أن نبدأ عرضنا هذا ـــ ولما نحرص عليه من أمانة في نقل القارىء إلى أروقة هذا المشروع حسب ما هندسه صاحبه، ورغبة منا في أن يطلع القارىء على المشروع من جميع جوانبه دون التركيز على جانب وإغفال الجوانب الأخرى ـــ فإننا سنعمل على ذكر بعض أقوال الدكتور أركون هي في شكل تنبيهات وتحذيرات، حيث رأينا ـــ إنصافا لصاحب الأروقة ـــ أن على كل زائر الاحاطة بها ومعرفتها، آملين أن نكون بذلك قد ابتعدنا عن صرف القارىء قصداً إلى أن يغمط أركون حقه أو أن ينقصه شأنه، وهو يتجول في أروقة قصره الفاتن، ويكتشف زبد حوضه الآسن.

تحذيرات وتنبيهات أركونية

ـ 1 ـ

يقول أركون منبهاً :

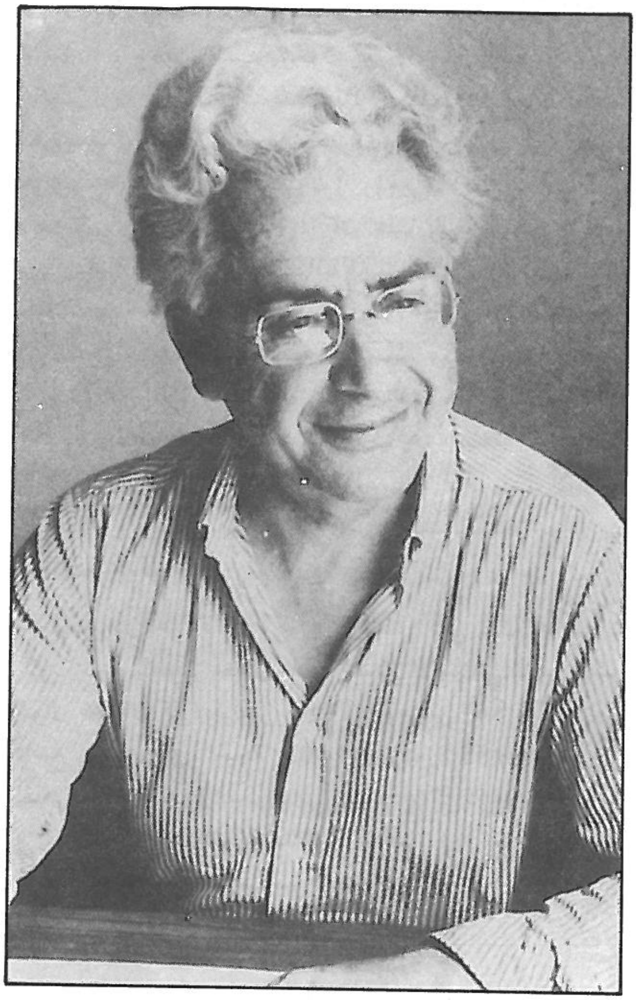
«كل من استمع إلى كلامي ألحَّ عليَّ أن تُقدم كتبي بالعربية، بل أن أكتبها مباشرة بالعربية لتكون الفائدة أتم للغة العربية والناطقين بها. لم يتسع لي الوقت مع الأسف لأقوم بعملين مهمين مجهدين في وقت واحد وهما: متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الانسانية والاجتماعية بالاطلاع

على جميع ما يصدر من كتب باللغات الغربية؛ ثم إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفهومات المتجددة والمتحولة من كل لغة من اللغات الأصلية (الانكليزية والفرنسية والألمانية خاصة) إلى العربية. إني أعترف بأهمية هذا العمل وضرورة القيام به باستمرار وعلى أحسن الطرق؛ ولا أزال أقوم به في محاضراتي الجامعية، إلا أن تجربتي في هذا الميدان أقنعتني بأن أحسن الطرق وأكثرها فائدة هي تقسيم العمل بين الباحثين المشتغلين بهضم وتمثل الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجددة في العلوم الانسانية والاجتماعية، ثم إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها فكراً على الدراسات الاسلامية دون تكسير الأطر المفهومية الأصلية الخاصة بالتفكير الاسلامي، بل لتحريك هذا التفكير ولاحداث ما يحتاج إليه اليوم من تجديد وتحوّل واطلاع على آفاق بعيدة من المعرفة لم يخطر وجودها أو إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء. ثم إذا وفّق الباحث المفكر في هذه المرحلة الأولى من البحث والاكتشاف والمقابلة إطارين من التفكير (لا أقول فرض إطار على إطار آخر، ولهذا يحتاج الباحث إلى الاجتهاد الفكري الخاص قبل أن يكون عالم لغويات أو ألسنيات بشكل كامل) يمكن الانتقال إلى المرحلة اللغوية: أي نقل أجهزة المفهومات إلى منظومة خاصة من الدلالات الحافة والمحيطة (أي الدلالات الثانوية المحيطة بالدلالات الأصلية)»(5).

ورأينا أن نبدأ بهذا التنبيه من طرف أركون لاقتناعنا أن أول تساؤل قد يطرحه الدارس وهو على عتبة المشروع الأركوني هو: لماذا تقديم مشروع موجه للعرب خاصة، وللمسلمين عامة، موضوعه الاسلام والمسلمون، دينا وثقافة وفكرا، بلغة غير لغة القرآن ؟ لِمَ لا يباشر أركون كتابة أبحاثه بالعربية مادام هدفه كما يقول «**توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة**»(6)، ومادام يسعى إلى «**إحياء الاجتهاد في الفكر الاسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدها في عصور اجتهاده الأول**»(7) ؟ والدارس مصيب في تساؤله هذا، خاصة وأن صاحب المشروع ينتمي إلى العالم العربي ويحرص، كل ما سنحت له الفرصة، على أن يشير إلى أنه مسلم عربي أصيل !... وفيما يلي تعقيبنا على هذا التنبيه:

كلام أركون هذا مردود عليه، رغم أنه علّل عدم مباشرته الكتابة بالعربية كما سنرى حين الكلام عن «**القاموس الأركوني**»، بتخلف اللغة العربيةعن الركب الحضاري في ميدان العلوم الاجتماعية الحديثة و«محافظتها على تعابير دينية ونتف من الفقه والنحو والأدب، منفصلة عن المعاجم العلمية الثرية التي أحدثها المفكرون والأدباء والعلماء في عصور الازدهار»(8). فكثيرهم الكُتّاب العرب، من اليسار وغير اليسار، الذين استخدموا مناهج الغرب الحديثة وعلومه المستجدة في ميادين الأنتروبولوجيا واللسانيات والايبستيمولوجيا والتاريخ دون أن يمنعهم ذلك من الكتابة بالعربية. ولعل أوضح مثال على ما نقوله هو كتاب الدكتور محمد عابد الجابري (في جزئين) حول «**نقد العقل العربي**»(9).

ورأينا في هذه المسألة هو أن المانع ليس الجهل باللغة



العربية، بل المستمع مثلا لحواره مع الاذاعة المغربية أو استجواباته بالعربية يدرك أن كلامه بالعربية أفضل — من حيث سلامة اللغة — من العديد من خطب المسؤولين العرب المشرفين على قطاعات المعارف والثقافة والتعليم ! كما أننا لا نميل كل الميل مع القائلين بأن محمد أركون، بحكم تكوينه الثقافي والجامعي بالديار الفرنسية، وإقامته منذ ما يزيد على ثلاثين سنة بالغرب، ومباشرته لعمله كأستاذ بالجامعات الغربية، بل اندماجه اجتماعيا وثقافيا وفكريا في الحياة الغربية، والفرنسية منها على الخصوص، فإنه يجد طلاقة في الكلام والتأليف باللغة الفرنسية أكثر مما يجدها حين الكلام أو الكتابة بالعربية، وإن كان هذا الميل له ما يبرره....

لكننا نميل إلى القول بأن أركون لا يكتب بالعربية لكون كتبه وأبحاثه هي عبارة عن مجموعة محاضرات ودراسات متفرقة قدمها أركون لجمهور غير عربي في إطار استشراقي، يسعى الغرب من خلالها إلى تعزيز وتكريس مفاهيمه ومقولاته الاستشراقية الحديثة التي تساهم في توجيه الفكر الاسلامي المعاصر إلى جهة تحول دونه ودون خدمة إعادة بناء الذات الاسلامية. فمجال نشاط أركون كما رأينا سابقا هو بالغرب،

وقبول معظم آرائه وعدم الاعتراض عليها يكون بالدور الثقافية الغربية(10)، ولهذا يكتب أركون بغير العربية. فعندما يذهب أركون إلى الولايات المتحدة، فإنه يكتب بالانجليزية وليس بالفرنسية، وعندما نحصي المحاضرات التي شارك فيها بالبلاد العربية، نجد أن عددها لا يتجاوز رؤوس الأصابع، علما بأن محاضراته بدول المغرب العربي، كان أغلبها باللغة الفرنسية. وهو حينما يشارك في التظاهرات الثقافية بالبلدان العربية فإن محاضراته لا تخلو من مناقشات وتعقيبات وردود داحضة للآراء والأفكار التي يقدمها، أحيانا عنيفة، نظرا لما تحمله هذه الآراء والأفكار من جرأة على الاقدام على قراءة جوفاء ومشوهة لنصوص القرآن والحديث بصفة خاصة، والتراث الاسلامي بصفة عامة، يبدو للمطلع عليها لأول وهلة أنها جيدة وجديدة، ثم ما يلبث أن يحسّ من خلالها بأثر الاستشراق، بل بأثر الجانب الأكثر سوادا من هذا الاستشراق.

وليس أدلّ على ذلك من ردود الفعل التي تلت محاضرات أركون سواء بالجزائر خلال **ملتقى الفكر الاسلامي الثامن عشر** (شوال 1404 هـ / يوليوز 1984)، **وملتقى الفكر الاسلامي التاسع عشر** (ذي الحجة 1405 / يوليوز 1985)(11)، أو بالقاهرة خلال الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية حول «**التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)**» (سبتمبر 1984)(12).

ـ 2 ـ

يقول أركون محذرا :

«.. أؤكد للذين اتهموني بالاعراض عن مزايا التراث وفضائله مع الالحاح على مساوئه ونقائصه، أني من الباحثين الحريصين على إحياء روح التراث، والمواقف العلمية التي وقفها أبرز المفكرين والأدباء العرب في جميع العصور. ويشهد على ذلك ما نشرت من كتب ومقالات، وما ألقيت وألقي من محاضرات في الأمصار العالمية.

واكتشفت مرة أخرى في بعض المعارضات والانتقادات أن الباحث العربي المسلم مضطر دائما أن يضيع وقتا ثمينا للتصريح بإيمانه القويم واحترامه لجميع المسلمات الايديولوجية التي توجه نظر الناس وتكيف إدراكهم للواقع التاريخي والاجتماعي والنفساني والثقافي. ومجرد ذكر اسم المستشرقين أو الفكر الغربي أو الاستعمار أو العلمانية أو العقلانية يثير ثائرة العربي القومي وحماسة المسلم المتقيد بعقائد «أهل السنة والجماعة» أو «أهل العصمة والعدالة»، فيصيح بالخيانة والخذلان ويندد بالتخلي عن الدعوة المقدسة، ويجهل ويكفّر ويسيء الفهم والظن وربما يسب.

كم من مرة قصدت خيرا، ونويت تحرير العقل العربي من التصورات الخاطئة، والتقليد المدرسي والشعارات الباطلة فلا قيت الرفض البات والهجوم العنيف ضد العلوم الدخيلة والمناهج الغربية البعيدة عن روح العلم العربي الاسلامي.

ولا تقتصر هذه المواقف على العقول الساذجة والعوام البعيدة عن ممارسة الفكر التنظيري، بل يشمل الطلبة المطلعين والكتّاب البارزين والأساتذة اللامعين. هنا خطاب عربي مشترك يتغدى به المخيال الاجتماعي حتى يردد الكلام نفسه والردود والرفض والانتقاد إذا قرأ أو سمع بعض المفهومات والاشارات والأسماء المحركة للأعصاب.»(13).

وطبعا نحن حين أوردنا، بعد جمعٍ وتصنيفٍ،تحذيرات أركون وقبسات من آراءه وأفكاره، فقد فعلنا ذلك ونحن هدائو الأعصاب، ملقو السمع للخطاب الأركوني المتعدد الأوجه، بما يتطلبه الموقف من انتباه، وهو يلمّح كلما سنحت له الفرصة ــ كما فعل في الفقرة التي أوردناها فو قه ــ أن زجه بأفكار المستشرقين المتعصبين في الفكر الاسلامي المعاصر، بمكيال فاق كل المقاييس، هو مجرد ذكر لهم ليس إلاّ !... أو يشير إلى أن قوله وتصريحه بأن القرآن يحمل العلمانية في طياته وأن الدولة الأموية والدولة العباسية هما دولتان علمانيتان !(14)،... أو أننا «**لا نستطيع أن نبلغ (مرتبة) رفيعة من ممارسة الخطاب العلمي ما لم نتقيد بالموقف العلماني**»(15)، وأن «**العلمانية تعني الروح العلمية الموضوعية**»(16)، أن ذلك كله مجرد ذكر لكلمة العلمانية !!... مع الاستغراب من ردّ فعل المسلمين على ذلك !!

نلقي السمع لأننا لسنا، ولن نكون، من الذين «**جعلوا أصابعهم في آذانهم، واستغشوا ثيابهم، وأصرّوا واستكبروا استكبارا**» (سورة نوح: 7)، حتى نلقي السمع ونستمع القول، فإن كان خيرا تبعنا أحسنه، وإن كان كفرا أو لغواً أو تحريفاً، فحرب على الكفرة، وإعراض عن الجاهلين، وفضح للجهلة المتلاعبين، وإن كان قد تجلى لنا منذ اللحظات الأولى لقراءة الانتاج الأركوني أن ضرب القرآن مقصود، وأن إبطال الشريعة ونسف الاسلام هدف منشود...

ونحن إذ ندرج هذا التحذير ضمن التحذيرات الأركونية فلتصورنا أن أركون لو اطلع على ما كتبناه، لردّ علينا بنفس الرد، مرجعا أسباب الاشكال بيننا وبينه إلى كون كثير من الأشياء المختلف فيها هي لا مُفَكّرٌ فيها، وبالتالي فنحن لم نفكر فيها بعد بما فيه الكفاية، ومادامت غير مفكر فيها، فلا داعي لأن نتبارز ونتطاحن بعيدا عن التفكير فيها إلى حين التفكير فيها !...

وليعلم القارئ، أننا لا نهدف ولا نسعى إلى تكفير أركون، فقد أخذنا عهدا على أنفسنا أن نسلك مسلك الدعاة لا القضاة،ولكن غايتنا إثارة انتباه المستمعين من المسلمين لمختلف موجات الاذاعة الأركونية، بغية كشف ما خفي من الخطاب المذاع، وفضح وسائل تلبيسه على الأذهان والعقول المتعطشة للنقد بعد الجفاف الروحي والعقدي الذي اكتسح طائفة من شبابنا المستلب.

ثم نحن لا يهمنا في شيء أن يبرق أركون ويرعد، انطلاقا من إيماننا الراسخ بفكرة قوامها أنه **لا يكفي الانسان عصيانه**

لربه كي يصبح فرعونا، فيُحاط بالعناية وتُوجه له الرسل ! وإنما المهم توضيح الغموض الذي علق بالفكر الأركوني. والأهم منه، تسليط الأضواء على هذا الفكر رغبة في قطع الطريق على مريديه من تسلم المناصب في جامعاتنا الاسلامية تحت غطاء التخصص في الفكر الاسلامي والاحاطة بالعلوم الاسلامية ومستجدات العلوم الانسانية.

ـ 3 ـ

يقول أركون منبهاً :

«أنا لا أتحدث عن الفكر العربي ـ الاسلامي من الخارج، بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها. ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج، من الغرب، وأني أتعامل معه بغير أدواته ومفهوماته، مع ذلك ينبغي علي أن أقول بأن تأثير المناهج السوسيولوجية والتاريخية والألسنية كان حاسما.

لكن الحقيقة الأساسية في ما يخص تكويني وتطوري الفكري هي أني تعلمت عن الحياة في المجتمع الجزائري أكثر مما تلقيت من مدارسه وجامعاته. بالطبع لقد مررت بجميع مراحل الدراسة بالجزائر في مناطق مختلفة إذ لازمت المدرسة الابتدائية ببني ياني (ولاية تيزي أوزو)، ثم بعين الأربعاء (ولاية وهران) ثم الثانوية بوهران، ثم الجامعة بالعاصمة. وقد انغمست بإحساسي وفكري في المجتمع الجزائري أثناء المراحل الثلاث الأساسية التي مرّ بها منذ الأربعينات: أي مرحلة الاستعمار، ثم مرحلة حرب التحرير، ثم مرحلة الاستقلال. وهناك من عاش تلك المراحل كمجاهد ومناضل سياسي، ومن عاشها كمجتهد ومناضل فكري. والنضال الفكري لا يقل أهمية عن النضال السياسي، وإن كان الأول ألزم وأسبق من أجل استرجاع السيادة السياسية.»(17).

هذا التنبيه الذي أوردناه فوقه كثير التردد على لسان أركون، ولم نرد الاقدام على الجولة مع قارئنا في أورقة المشروع الأركوني المقترح نموذجا معاصراً «لتجديد» الفكر الديني دون أن نشير إليه، وأن نحيط قارئناعلماً به مع الملاحظتين التاليتين:

أ ـ القراءة الأركونية

إن أركون يعترف في هذا التنبيه أن تأثير المناهج الغربية عليه في ميادين السوسيولوجيا والتاريخية والألسنية كان حاسما، وحسبنا الآن هذا الاعتراف الذي سيفيدنا مستقبلا، وهو بالطبع، أي هذا التأثير، ما لا نلومه عليه، ولكن نسجله. بقي أن نعرف كيف يقرأ وكيف يدرس أركون الفكر الاسلامي من الداخل ؟

لنجلي ذلك لقارئنا، نقدم هذا المثال الغني الدلالة على «عمق» الدراسة الأركونية و«أهمية» القراءة «المتأركنة» من خلال حفريات أركون في التراث العربي الاسلامي:

«... إن الوثائق المجموعة والمستعملة من طرف السيوطي لجد غنية وأكثر وثوقا وانفتاحا على جميع العلوم المتبلورة على مدى تسعة قرون من طرف أجيال من المختصين. وعلى هذه الحال، يمكننا بفضل «**الاتقان**»(18) الحصول على رأي واضح حول المشاكل المطروحة، والحلول المقبولة، والحدود المقررة من طرف تقاليد الفكر الاسلامي. وكتاب صبحي الصالح(19) كغيره من عديد من الكتب في نفس الاتجاه، له الفضل في البرهنة على أن التحليل والجمع اللذين قام بهما السيوطي لا يضاهيهما أحد فكريا، نلاحظ حتى عند معاصرينا تحجيرا في الحكم العقائدي، وضيقا في الاعلام (الاحاطة بالخبر)، وتبسيطا مبالغا فيه للمشاكل.

وكالطبري في تفسيره الكبير، نهل صاحب «**الاتقان**» بكثرة من ثقافة واسعة منقذا بذلك عديدا من المعلومات التي كانت ستضيع، أو ستبقى مجهولة لمدة بدونه. **لن نتطرق لتحليل مفصل لمؤلف يزيد على 500 صفحة، بل سنكتفي بدراسة فهرسته التي تحتوي على 80 نوعا ذكرهم الكاتب تباعا كما يلي:...**»(20).

هذه الفقرة التي اقتبسناها من مقدمة أركون لكتابه «**قراءات للقرآن**» والمعنونة «**حصيلة الدراسات القرآنية وآفاقها**»، والتي تكلم فيها عن «**علوم القرآن حسب السيوطي**» في جزء كبير منها، تبرز لنا كيف أن أركون، بعد أن ذكر مناقب السيوطي وميزة كتابه «**الاتقان في علوم القرآن**»، وبعد إشادته بما احتواه الكتاب من علوم وفنون، اقتصر في بحثه على دراسته من خلال فهرسته لا من خلال محتواه ! وتلك عادة أركونية يلاحظها كل دارس لأبحاث الدكتور محمد أركون، فهو كثيرا ما يفصل، مع التطويل، في شرح احتمالات يفترضها أو شكوك يثيرها أو قضايا عامة يسردها، ثم يختصر في آخر المقال أو البحث، استنتاجات خطيرة يمر عليها سريعا بحجة عدم الاطالة واجتناب التفصيل، أو أن المقام ليس مقام بسط في المسألة وتحليل مسهب للموضوع.

وقد يكون هذا العذر نوعا ما مقبولا أو شبه مبرر حينما يتعلق الأمر باستجواب أو مداخلة قصيرة، أما وأن يتعلق الأمر ببحث سبق الاعداد له، وألقي في تظاهرة ثقافية محددة الأهداف والبرنامج، ثم يعاد نشره في كتاب يضم أبحاثا مماثلة ألقيت في ظروف متشابهة، فمتى يا ترى سيكون الوقت مناسبا والمقام مقام تحليل وتفصيل إن لم يكن أمام ذلك الحشد من الباحثين من مستشرقين ودارسين ومن الطلبة وجمهور المتتبعين، أو في ذلك الكتاب الذي نشر فيه البحث مع غيره من البحوث والمحاضرات والدراسات ؟

ولقارئنا مثال آخر على هذه السرعة في الاستنتاج بعد التفصيل والشرح المسهب للاحتمالات والافتراضات والقراءة المجزأة للمتعارف عليه من قضايا التراث. ففي آخر دراسة لأركون في مجلة «الفكر العربي المعاصر» وقت كتابتنا هذه السطور، والمنشورة تحت عنوان «**القدسي والثقافي والتغيير: مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي**»، وعلى امتداد 16 صفحة من القطع الكبير بأتمها، يفصل أركون في شرح مفاهيمه

ويبسط في القول مبرزا شكوكه دون أن يدلي ببرهان واحد أو دليل ولو بسيط لمقولاته، ثم **في الصفحة الأخيرة (دون صفحتي الهوامش)، يشير أركون بنوع من العجالة، بل بسرعة كبيرة، إلى أن القرآن كتاب علماني (أو متضمن للعلمانية كما قال)، إلى غير ذلك من الأفكار الجوفاء التي لا دليل لأركون على طرحها كما سنرى بعده**، وطبعا عندما سينشر مستقبلا هذا البحث (وهو فعلا بحث عن التهم التي يمكن أن تلصق بالقرآن والسنة والشريعة والتي تفتقر فقرا مخيفا إلى الحجج والبراهين) في أحد كتب أركون، فإنه سيبقى على حاله كبقية فصول الكتاب، دون أن يشمله أي تغيير كما هو الحال بالنسبة للكتب الصادرة لمحمد أركون(21). وفي ما يلي جزء من هذا الاستنتاج الأجوف.

«لا يمكن للعلمنة ضمن فراغ ثقافي كهذا أن تنتشر بكل إمكانياتها الايجابية. ليس هناك في المجتمعات الاسلامية من وسيلة سياسية أو ثقافية لاحداث مجابهة خصبة بين الرؤيا العلمانية للعالم والرؤيا الدينية للعالم: أي بين طريقتين مختلفتين في الادراك والوعي والتفكير والعمل والخلق والمعرفة. كان الفكر الغربي قد اكتشف حقولا وآفاقا جديدة من خلال هذه المجابهة أو المقارعة بدءا من القرن السادس عشر وحتى اليوم، أما في الوقت الراهن، فنجد أن العلمنة في المجتمعات الاسلامية تمثل ذريعة وموضوعا إيديولوجيا موجها لنقد إلحاد الغرب وماديته. كما أنها عبارة عن إضفاء النزعة المادية السطحية على المجتمع عن طريق استيراد الآلات والسيارات وكل وسائل الاستهلاك من هذا الغرب المنقود بالذات. هكذا نجد أن كل العقبات قد تجمعت لمنع كل فكر جاد من استكشاف العلمنة بصفتها بُعدا فكريا وطريقة محددة لتشكيل مفهوم جديد عن السيادة والمشروعية وممارسة جديدة لهما. لا نملك هنا المكان المناسب لتفصيل القول في هذه النقطة الحاسمة. ذلك أنها تتطلب محاولة خاصة أو دراسة خاصة لوحدها. ولكني أستطيع في ختام هذا الحديث أن أعدد باختصار الخطوط العريضة من أجل القيام بتاريخ تفكيكي للفكر العربي ــ الاسلامي:

1 ــ العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وفي تجربة المدينة.

2 ــ الدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية. أما التنظير الايديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل انتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته، والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بحاجات «دينية» ذات مصداقية. وفي كل الأحوال، فهذا التنظير (أي تنظير الفقهاء من أجل تبرير الدولة الخليفية وخلع الشرعية عليها) مبنيّ على نظرية معرفية فات أوانها.

3 ــ كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دورا كبيرا في نظام الخلافة ونظام السلطنة وكل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية.

4 ــ إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعا في المجتمعات الاسلامية ولكن غير منظّر لها وتطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي. لهذا السبب ينبغي كتابة تاريخ جديد للفكر العربي ــ الاسلامي، وفي داخل هذا التاريخ ينبغي تخصيص فصل كامل لسوسيولوجيا الاخفاق الذي حلّ بالفلسفة. ينبغي معرفة سبب فشل الاتجاه الفلسفي في المناخ الاسلامي. إن إنجاز هذا العمل يشكل شرطا أساسيا ومبدئيا من أجل إدخال الموقف الفلسفي ثانية الى ساحة الفكر العربي...

5 ــ إن أشكال الاسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (كالاتجاه السني والشيعي والخارجي الذي يدعي كل منها أنه يحتكر «الاسلام الصحيح» دون غيره) هي عبارة عن انتقاءات اعتباطية واستخدامات إيديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدّمة والمصوّرة على أساس أنها دينية محضة.

6 ــ ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني والتقديسي والوحي ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.

7 ــ كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والاسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعا (de facto) وتسيطر عليها النماذج (الموديلات) الغربية في الادارة والحكم، كما أنها مقطوعة عن النظرية الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية وعن الحداثة العقلية في آن معا.

8 ــ من وجهة النظر التي اعتمدناها في هذه الدراسة نجد أن العلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية) هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا.

النقاط الثمانية المعدودة آنفا هي عبارة عن جزء هام من مشروع واسع ينبغي القيام به لاعادة تقييم الاسلام. كنت قد عالجت نقاطا أخرى عديدة من هذا البرنامج في كتابي «قراءات في القرآن» و«نقد العقل الاسلامي». لكن مهمة تنفيذ هذا المشروع بتفاصيله ملقاة على عاتق الأجيال المقبلة»(22).

فكما لاحظنا من خلال هذا النص المقتبس، يحصر أركون مهمته في ميدان الاجتهاد(!) داخل الفكر الاسلامي في تحديد معالم الطريق، ورسم الخطوط العريضة، دون الادلاء بالحجة أو تعزيز قوله بالبرهان، ويبقى على الأجيال المقبلة القيام بعبء التفصيل والتنفيذ والبحث عن الدليل ! وهذا فتح جديد واجتهاد فريد في ميدان الاجتهاد !...

وطبعا، كل ما صرح به أركون من قول حول العلمانية أو العلمنة، باستثناء النقطة السابعة التي تنطبق بالفعل على عديد من الدول العربية ولا تنطبق بتاتا على بعضها ولا على دول أخرى من العالم الاسلامي، هو تصريح لا أصل له ومردود عليه ولن نفصل الآن في الرد على هذه الافتراضات والتخمينات، الناتجة عن تجاوز في الحرارة «بالمخيال» الأركوني، والتي سنتناول جزءا منها حين كلامنا عن مصطلح «العلمنة» في القاموس الأركوني، وحسب القارىء أن يسجل معنا هنا سرعة طرح أفكار خطيرة والمرور عليها بصمت مريب من طرف هذا «المجتهد الفذ»، والاحالة على مقالات أخرى يحيل بعضها على بعض، حتى ليصبح هذا الفكر شبيها بخيوط العنكبوت، **«وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت»** ! (العنكبوت: 41).

ب ــ النضال الأركوني

بخصوص نضال أركون الفكري الذي يشير إليه في الجزء الأخير من تنبيهه، فإننا رغم بحثنا وتنقيبنا في المكتبات والخزانات بالمغرب، وفي المراجع التي استطعنا أن نصل إليها سواء بجامعة السوربون حيث يدرّس أركون، أو في خزانة معهد الدراسات الشرقية أو غيرها من الخزانات بباريس، وفي مكتبة ميزونوف لاروز هناك الناشرة لمعظم كتب أركون والمشرفة على إصدار العديد من مجلات الاستشراق والتي يشارك فيها أركون، واستجوابنا لبعض الشخصيات الثقافية الجزائرية العارفة أركون شخصا وأصلا وفكرا، فإننا لم نستطع الحصول على أي وثيقة أو قول يشهد لنا بنضال أركون خلال حرب التحرير الجزائرية سواء كان هذا النضال فكريا أو سياسيا أو عسكريا.

على العكس من ذلك، عندما قدم غارودي إلى المغرب، أجاب في محاضرة بقاعة وزارة الثقافة بالرباط نظمها **«فرع الرباط لنادي الفكر الاسلامي»** يوم فاتح دجنبر 1985، على سؤال وجه له حول تصريح أركون، في نفس القاعة وقبل سنة(23)، بأن **«الغاروديين والبوكائيين يخدرون عقول شبابنا»**، فقال:

«يطلب مني الجواب على رأي السيد أركون حول الغاروديّين والبوكائيين،... يبدو أننا نخدر الشباب ! تعرفون أنه ليس للسيد أركون بالنسبة لي أية أهمية،... ففي وقت من الأوقات، طلبت الجبهة الوطنية لتحرير الجزائر من جميع الطلاب المسلمين مقاطعة الامتحانات الفرنسية، إلا أن هناك ثلة لم تستجب، وهو منها. ولعل مجرى حياته بقي رهينا بذلك. لهذا فإن رأيه حولي لا يهمني»(24).

ــ 4 ــ

يقول أركون موضحاً ومنبهاً:

« ● أنا أدعو في الحقيقة إلى موقف فكري يُغاير المواقف التي تعودناها في كتابة تاريخ الفكر عامة، لا الفكر الاسلامي فحسب، أي من الجهة الغربية ومن الجهة الاسلامية. وهذا التجديد للموقف النظري والتنظيري لتاريخ الفكر أصبح ضروريا بالنسبة لنا أكثر منه بالنسبة للغرب. لأن الفكر الاسلامي منذ القرن الخامس الهجري تطور تطورا يعاكس تماماً ما نشاهده في العالم الغربي، حتى مازال الفكر عندهم يتقدم وينتج وينتقل من مرحلة إلى مرحلة أوسع في المعرفة وفي الانتاج العلمي والتكنولوجي، وهذا منذ القرن السادس عشر بصفة خاصة، بينما الفكر الاسلامي العربي مازال، بالعكس، ينعكف على نفسه وتضيق آفاقه...

● أنا أدعو الى منهاج مقارن في تاريخ الفكر. هذا المنهاج المقارن لم يوجد ولم نتعوده، لا عند الغرب ولا عندنا، هذا ما يجب أن نلح عليه حتى لا نتهم بأننا نفرض على الفكر الاسلامي مناهج غربية أو أننا نفضل الفكر الغربي الاسلامي، وتلك الاتهامات التي نسمعها، دائما، تكرر علينا بدون جدوى...

● ما يميز (الفجوة المتسعة في التاريخ العربي ــ الاسلامي على غيرها من الفجوات في الحضارات الأخرى) هو أن التفكير الذي أنتجه العلماء منذ ظهور الاسلام هو تفكير مبني على نص منزل (القرآن). التفكير الاسلامي انطلق من القرآن بينما التفكير في الأمم الغربية.. كان طبعاً خاضعاً أيضا لتعاليم الكنيسة ولكن كان في نفس الوقت متأثرا بالنظريات الرومانية في الحقوق...

● الفكر الاسلامي لم يشارك في إنتاج هذه المرحلة الفكرية التي نصفها بمرحلة الحداثة الفكرية. فلو أخذنا مثلا المواقف الفكرية الخاصة بحركة الاصلاح في الغرب التي قام بها لوثر ؟ طالب بحرية العقل في أن ينظر في النصوص المقدسة نظرا حرا دون أن تفرض عليه الكنيسة قيودا، طالب بحرية التفكير، بحرية التدبر وبحرية الاتصال الشخصي بالكتب المنزلة. هذا موقف حديث. ونحن نعلم اليوم ماذا يعني هذا إذا أطلقت الحرية لكل مسلم أن يجتهد بنفسه حتى تكون له صلة شخصية اجتهادية بالكتاب المقدس دون أن يفرض عليه من الخارج، من الجماعة من المجتمع مما نسميه العلماء (لأن العلماء جماعة من الناس وفئة من الفئات الاجتماعية التي تناضل وتتنافس كما في سائر المجتمعات). فهذه إذن ظاهرة مهمة تختص بها الحداثة وهي ظاهرة الموقف الحر للعقل حتى يمارس جميع ما يتعلق بالمعرفة ممارسة حرة، وهذا لم يحدث في تاريخ الفكر الاسلامي بينما أصبح هذا التيار الحر في الفكر الغربي يزداد أهمية ويزداد اتساعا وإنشاء حتى بلغ إلى ما بلغ إليه اليوم...

● يخضع المفكر للرقابة الذاتية لأنه خاضع لمجتمع يتربص ليرميه بتهمة هدم الاسلام، بتهمة خيانة الأمة، بتهم كبيرة، في حين أن المفكر يقصد في الحقيقة بناء الأمة، إحياء الفكر، ولكن سوء التفاهم وعدم التفكير قد عمّا وسادا المجتمع إلى درجة أن المجتمع أصبح مجتمعا إرهابيا بالنسبة للمثقف والمفكر الذي يعمل على تجديد الفكر وإحيائه....

إن الغرب كما ذكرت كان له تطور اجتماعي يخالف التطور الاجتماعي في مجتمعاتنا، فالبرجوازية الرأسمالية هي التي اكتسبت الوسائل السياسية والوسائل الاقتصادية حتى تغير الجوّ التفكيري وتحرر الفكر من سيطرة الكنيسة. كانت الكنيسة في القرون الوسطى تستعمل نفس الوسائل التي تستعملها اليوم الجامعات المكافحة المناضلة التي تسيطر على مجتمعاتنا اليوم، التيارات التي توصف بالاسلامية والتي تفرض اختياراتها على جميع المجتمع... وفي مجتمعاتنا ليس هناك وجود طبقة اجتماعية اكتسبت قوة كافية في مستوى الاقتصاد وفي مستوى الممارسة للسلطة السياسية على مستوى الدولة... الثورة الفرنسية الكبرى نجحت بالنجاح الذي نعرف لأنها اعتمدت على هذه الأطر الاجتماعية التي هيأت التفكير العلمي والتفكير الفلسفي حتى تكون هذه الأفكار الجديدة التي أتت بها الثورة أفكارا نفاذة ومتغلغلة ويمكن أن تسع في المجتمع كله. أما عندنا، فمهما كتبت ومهما قلت فإنك مرفوض، وفيما يخص الفكر الاسلامي بالذات، يقع رفضك بدون أن تُقرأ. مثلا نشرت عددا من الكتب وأثق بأن كتبي لم يطلع عليها معظم الذين يتهمونني بأني لا أفهم الاسلام وعدو الاسلام ومستشرق، وأحيانا لم يطلعوا على سطر واحد مما كتبته !»(25).

في هذه الفقرات التي اقتبسناها، مع مراعاة عدم التشويه من آخر استجواب لمحمد أركون وصلنا، نراه ينبهنا إلى ثلاثة أمور أساسية:

1 ــ أنه يُتهم بأنه يفرض على الفكر الاسلامي مناهج

غربية. وأكثر من قرأنا له التصريح بأن أركون يدعو لاستعمال المناهج الغربية هو أركون نفسه، وأن يتهم هذا الاخير نفسه بنفسه فذلك شأنه !

بل نجد هاشم صالح، تلميذ أركون، ومترجم أغلب مقالاته وكتبه إلى اللغة العربية، والذي يزكيه أركون نفسه ويصرح أنه تعاون وإياه «على البر والتقوى وكلمة الحق»(26)، يقول في آخر مقال له وصلنا في مجلة «الوحدة»:

«صحيح أن أركون قد استفاد من العلوم الانسانية الغربية، ولكنه أفادها أيضا في خط الرجعة إذ طبقها على الاسلام، لأنه أبدى نجاحها أو عدم نجاحها خارج بيئتها الأصلية. لقد قدم لها فرصة الامتحان خارج مجالها الخاص ووضعها على محك ثقافة أخرى ودين آخر. ولهذا السبب فهو لا يشعر بأي عقدة نقص أمام زملائه من كبار الباحثين الغربيين، بل إنه تفوق على الكثير من زملائه المستشرقين ويسبب لهم إحراجا على أرضيتهم العلمية بالذات»(27).

حسب قارئنا هنا تسجيل هذه الشهادة من تلميذ صديق وعزيز على أركون، أما نشاط أركون على أرضية الاستشراق، فسيجد قارئنا نبذة منه في آخر هذا المقال. وبخصوص تفضيله الفكر الغربي على الفكر الاسلامي فهذا أمر لا ينبغي رؤيته من هذه الزاوية. فأركون معتز بتخصصه في الفكر الاسلامي ويدافع عن هذا التخصص كلما سنحت له الفرصة وأحس بأن الاسلام يتكلم فيه غيره من غير المتخصصين، لكن من زاوية أخرى يمكن أن نقول أن أركون يفضل أهل الفكر الغربي على أهل الفكر الاسلامي، وهذا شيء لا نلمسه من مقالاته واستجواباته فقط ولكن يعيشه معه الطلبة العرب في داخل معهد الدارسات العربية والاسلامية الذي يشرف على إدارته داخل جامعة السربون الجديدة. وندرج فيما يلي ملخصا لرسالة نشرتها جريدة **«العلم»** المغربية في بداية الخريف الماضي تحت عنوان: **«عن السوربون الجديدة»**، واردة عليها من طرف أحد الطلاب العرب الذين يدرسون بالمعهد المشار إليه. ولقد تأكدنا بأنفسنا من معاناة الطلاب العرب المسلمين من تصرفات أستاذهم محمد أركون إذا ما لمح فيهم عطفا على الاسلام وتمسكا بتعاليمه ونفورا من منهج النقد الذي يريد تطبيقه حين زيارتنا للسربون في ربيع 1986، وحضورنا درس الأدب مع محمد أركون، واستجوابنا لبعض طلابه. صحيح أن بعض الطلاب ينتظرون أن تمنح لهم الشواهد دون بذل مجهود يذكر، ولكن صحيح كذلك أن أركون يقف بالمرصاد لكل باحث عربي لا يتبنى منهجه المعلمن ولا يسير في خطى من يرضاه هو من المستشرقين.

يقول صاحب الرسالة:

«ما أكثر ريح العنصرية في باريس، «مدينة الجن والملائكة» على حد تعبير الأستاذ طه حسين، فلو بقيت نظرات الفرنسيين هكذا لرفضت الشمس يوما أن تكون مواطنة فرنسية... فنحن المغاربة هنا نعيش في فضاء فسيح مجهول، فضاء تلتهب فيه نجوم العنصرية، وتتاسقط فيه شهب الكراهية بحيث أصبح شبح العنصرية يرافقنا أينما كنا، أصبح جزءا لا يتجزأ من حياتنا اليومية.... في الشارع... في الميترو... في الادارة... في المنزل... فلا غرابة إذا تبعنا حتى البيت حيث توجد الشاشة الصغيرة.

لكن، أليس من سخرية الزمان وانعدام الوعي أن تهب ريح العنصرية من داخل الجامعة الفرنسية ؟ تعالوا معي إذن إلى جامعة باريس الثالثة ــ السوربون الجديدة ــ لتشموا هذه الريح، ولتسخطوا على «الثقافة» و«المثقفين». في هذه الجامعة توجد شعبة الأدب العربي والدراسات الاسلامية تحت إدارة الأستاذ محمد أركون... فهل من اللامعقول أن يوجد بها طلبة عرب ؟ هل من اللامنطقي أن يدرس الطلبة العرب اللغة الغربية وآدابها في هذه الشعبة ؟ فلماذا يسمحون لنا بالتسجيل إذن ؟ فلولانا لاضطر الأستاذ محمد أركون إلى إقفال إدارته والعودة من حيث أتى... لاسيما وأن عدد الفرنسيين المسجلين معنا يعد على رؤوس الأصابع... والغريب أنهم يمتكون حظوظا أوفر للنجاح ــ مع أنهم لا يتكلمون اللغة العربية ــ وما نتائج هذه السنة إلا دليل ساطع على ذلك... يا للمهزلة !

يقولون عن العربي أنه لا يتقن الفرنسية ومصيره أن يكرر السنة. ويقولون عن الفرنسي إنه لا يتكلم البتة اللغة العربية مع أننا ندرس الأدب العربي ! إنها الحماقة بعينها... فما أيسر الأمر عندما يتعلق بأساتذة فرنسيين مثل كلود. جيليو، ولكن الأمر عسير عندما يتعلق بأساتذة «عرب» من أمثال محمد أركون والأستاذ عبد المعطي حجازي.

«وظلم ذوي القربى أشد مضاضة»

فإذا رأيتم نتائج إجازة الليسانس لهذه السنة، ستستغربون، خاصة تلك التي تتعلق بالفكر الاسلامي تحت إشراف الأستاذ محمد أركون... أربعة اسماء فرنسية ومفرنسة، لا تعرف عن الاسلام إلا أن الرسول عليه السلام اسمه محمد. مع أن مجموع الطلبة العرب يتعدى العشرين... إنها الحماقة بعينها... كن في مستواك اللائق يا أستاذ... مكالمة هاتفية من رجل صديق تكفيك لتنجح ابنته... أتحمل مسؤولية ما أقول كما أتحمل نفسي المسؤولية إذا قلت نفس الشيء عن أستاذي أحمد عبد المعطي حجازي الذي نجح عنده طلبة «مفرنسون» لا يعرفون عن الشعر سوى أن امرء القيس تكتب بالسين وليس بالصاد... لم أكن لأقول هذا لو لم أصحح بنفسي الخطأ لطالبة «مفرنسة» حصلت على هذه الوحدة لميزة حسن... يا للحماقة ! تحملوا مسؤوليتكم ككتاب... خذوا العبرة من أساتذة نزهاء كالأستاذ جاك كولان وعبد الفتاح كليطو بنفس الجامعة... فلا يمكن أن نفصل النزاهة عن الأستاذية خاصة إذا تعلق الأمر بأستاذ الأدب العربي والدراسات الاسلامية...»(28).

2 ــ أن المجتمع أصبح إرهابيا بالنسبة للمثقف، وهكذا بالفعل ينظر أركون إلى المجتمع، وبالتالي فهو لتحاشي هذا الارهاب، لا يستطيع أن يصدع بكل ما يملك من أفكار، أو يرمي بكل ما في جعبته من آراء. وليست هذه هي المرة الأولى التي يشير فيها أركون إلى أنه مضطر لكي يلجم لسانه، ويتجنب التصريح بما يكنّه صدره من أفكار قد تصدم المجتمعات العربية، إلى أن تتاح الفرصة مستقبلا وتصبح هذه المجتمعات مستعدة لقبول مثل هذه الأفكار، ومهيئة لتلقي مثل تلك الآراء. فقد سبق لدكتورنا أن صرح في أكثر من مناسبة عن تُقيته هذه وتمسكه بها سنقتصر على ذكر ثلاثة منها:

* «... إننا ننظر للآخرين لنغطي ما يحدث عندنا وأسباب ذلك كثيرة، فالحرية السياسية غير موجودة للأسف في الدول المعاصرة، كما أنه لا يسمح للمثقفين العرب بأن يكتبوا بحرية في صحف أوطانهم، وأقصد هنا الكتابة العلمية لا الكتابة السياسية. وإذا كتبت شيئا عن هذه الموضوعات فلابد من أن تراقب نفسك، لذلك لا يمكن أن نقول كل ما يجب أن يقال، ولا يمكن أيضا أن نطرح بعض المسائل بسبب الرقابة وهي أحيانا ذاتية. أنا مثلا كأستاذ وباحث، أود أن أطرح بعض الأسئلة، لكني لا أستطيع أن أفعل ذلك كما يقتضي العلم، لأني أريد أن أبقى في اتصال مع العرب كي نتقدم في حل بعض المشاكل دون أن تنقطع الصلة بين الباحث وسائر الناس. لهذا أقبل بالرغم من أني أتمتع بكل حريتي هنا كأستاذ في السربون أن أفرض على نفسي هذا النوع من الرقابة، لأني أفهم أن الباحث لا يحق له أن يجرح نفوس الذين لا يزالون غير مستعدين ليفهموا ويدركوا بعض المشاكل التي يمكن أن تطرح»(29).

* «يمكن بالتأكيد الاشارة إلى الحالة العصبية التي تعيشها المجتمعات الاسلامية في مواجهة الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن. لكن هذه الحالة قد تحولت كما تعلمون إلى نوع من الحجة التسويغية والتبريرية. يمثل الاسلام في هذه الحالة نوعا من «الملجإ» والملاذ للمجتمعات الاسلامية التي تريد ان تحتفظ بهويتها في مواجهة الغرب الحديث الجبار تكنولوجيا وحضاريا. إذا مافقد المسلمون ملجأ كهذا، فلن يعود هناك أي عامل تحريضي مثير لحماس الجماهير والجسم الاجتماعي ككل. لهذا السبب نجد المثقفين المسلمين يمارسون الرقابة على أنفسهم ويمتنعون عن الخوض في هذه المسائل الحساسة التي يعتبرونها سابقة لأوانها. إنهم يعتقدون أن معالجة تاريخية ــ نقدية كالتي نقوم بها تخلخل التضامن المجتمعي وتهزّه، مما يؤدي إلى ردة فعل من قبل هذا المجتمع الذي سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع. هذه هي الحالة التي نعيشها اليوم. إنها، كما تلاحظون، مؤسفة، لكنها في الوقت ذاته مفهومة.»(30).

* «... هناك العديد من الكتاب والمفكرين والمثقفين العرب الذين يريدون أن يقولوا أشياء جديدة مفيدة للحياة العربية في جميع مجالاتها، ولكن كثيرا ما يقمعون بل كثيرا ما يجبرون على قمع أنفسهم ويختارون السكوت عن الكثير من المشاكل الهامة لأنهم يعرفون أنهم إذا تكلموا بصراحة عن هذه المشاكل فان كلامهم سيثير الرفض البات من أولئك الذين يريدون أن يخاطبوهم حبا بتحسين حياتهم اليومية وحياتهم الثقافية والفكرية. وطالما قصدنا إدخال مواقف لابد منها في حياتنا الفكرية، فوجدنا في الجو الثقافي والاجتماعي والسياسي عدم استعداد لاستقبال هذا النوع من البحوث والتفكير.»(31).

فأركون كما نلاحظ من خلال هذه الفقرات المقتبسة، ليس مستعدا تمام الاستعداد لتوضيح مشروعه وخلاصة أفكاره بما تقتضيه الصراحة الموضوعية والأمانة العلمية، ولذلك فهو يفر من مواجهة القارىء بالحقيقة ووضوح الأفكار التي يطرحها، مختبئا وراء الكلمات وغموض الألفاظ بحجة أن الجو ليس ملائما لقول الكثير من الأشياء التي يتحرز معظم المثقفين العلمانيين من العرب من ذكرها مخافة الاصطدام مع أفكار الجماهير المتدينة، وبالتالي فقدان الخيوط لتسخير تلك الجماهير نحو الغايات المرجوة والأهداف المنشودة، وفي أضعف حالات الاستغلال الكلام باسمها قولا بنصرتها. ولعمري إنه لغريب أن يعرض مهندس مثلا على صاحب الأرض تصميما للبناء المقترح إنشاؤه وهو يخفي عليه ويحجب عنه الكثير من معالم هذا البناء ومواصفاته !...

فالمشروع الأركوني إذن شبيه بذلك الجبل من الجليد لا يظهر منه إلا ما هو مكشوف منه للعيان، أما ما هو في الأعماق، فالله سبحانه وتعالى أدرى به، وإن كانت التجارب التي سنجريها على بعض العينات السطحية مما كُشف منه ستدلنا، بعد تحليل عناصرها، على تركيبة ذلك الجزء الخفي من الجبل وإن بدا صعبا تحديد حجمه وأشكال أبعاده !.

لذلك فنحن حين جولتنا في مختلف أروقة معرض المشروع الأركوني، سنستعين لا محالة بآراء المثقفين العرب أو المستشرقين أو المفكرين الغربيين الذين يزكيهم أركون ويمجدهم، أو يتخذهم كمرجع معرفي أو ثقافي، والذين سنعتبرهم بمثابة الأجهزة ذات الأشعة ما وراء الحمراء لمعرفة المناطق المظلمة أو غير المكشوفة من هذه الأروقة.

من هؤلاء مثقفون عرب أمثال **عبد الله العروي وهشام جعيّط**، الذين يكثر أركون من ذكرهما، كلما تكلم عن **غارودي** مثلا، وقد قدمنا في الفصل السابق نموذجا من هذا الذكر، بل أعقبناه بفقرات من أفكار هشام جعيّط، ذلك المفكر «**العبقري**» الذي غمطته الأمة حقه حسب أركون، وفيما يلي جزء من ذلك النموذج للتذكير(32):

«... السؤال الذي طرحته هو: كيف نشرح في مجتمعاتنا هذا الاقبال على شخص كروجي غارودي، عندما يجيء ويتكلم ويخاطب الناس، ويعلم الناس الاسلام الصحيح، والناس عندنا يستشهدون بما يقوله، ويستشهدون بما يكتب أكثر مما يستشهدون بما يقوله عبد الله العروي مثلا، الذي هو معروف في العالم كله، أو هشام جعيّط التونسي، أو كثير من المسلمين المجتهدين أو المثقفين الذين يتكلمون من داخل مجتمعاتنا ؟...»(33).

ومنهم أساتذة أركون من أهل الاستشراق، تعهد أركون في مقدمة أطروحته للدكتوراه أنه سيلتزم بالسير على نهجهم وخطاهم وسيعمل على السعي لتوليد نماذجهم قائلا:

«لم يكن هذا العمل لا محالة لينجز حتى يبلغ حسن مقصده لولا الصداقة الفعالة وغير المكذوبة قط لأساتذتي السادة روبير برونشفيك(34) وشارل بيلا(35) وكلود كاهن(36). بثلاثتهم قدموا لي مساندة حاسمة في ظروف شاقة بالخصوص من مجرى حياتي. إنهم بأسنادهم لي مهام كبرى للتدريس بالسربون، فإنهم أمدوني بذلك التشجيع الضروري لكل مبتدإ في البحث العلمي. أتمنى أن تسنح الفرصة للتعبير عن اعترافي لهم بالفضل بانضمامي مستقبلا بشكل أكثر قربا لأعمالهم.

عرفاني بالجميل كذلك للسيد روجي أرنالديز(37) الذي يسّر لي احتكاكي الأول بالنصوص الفلسفية، للسيد جورج فاجدا(38) الذي تفضل بمراجعة مسودة أطروحتي وإرجاع الثقة لي بنفسي في ظرف كنت مازلت أشك فيه بمصداقية النتائج المحصلة في هذا المجهود، للسيد روبير لوتورنو(39) والذي كانت مساندته المعنوية منذ أن تعارفنا في الجزائر

مساعدة لي لتخطي عديد من الصعاب، لصديقي لويس غاردي(40) الذي أحب فيه وأقدر فيه حياة الاعتراف. فبفضله قبل كتابي للطبع ضمن منشورات «دراسات إسلامية» والتي يديرها عند (دار النشر) فران هو وإتيان جيلسن(41).

هل أحتاج إلى إضافة أنني أحس بأني مدين لهؤلاء الأساتذة بالفضل، والذين إن لم أكن صاحبتهم عن احتكاك قريب، فإني صاحبتهم طويلا من خلال كتاباتهم. لكل هؤلاء، لا يمكنني التعبير عن ولائي لهم إلا بالمضي في العمل على إخصاب نماذجهم»(42).

فأن تكون هذه العبارات بمسودة الأطروحة، فتلك عادة العديد من الجامعات والتي من العرف فيها أن يثني الطالب على الجهد الذي بذله أساتذته ومأطّروه، لكن أن تصدر في طبعة الكتاب وبهذه الألفاظ، وبالتعهد في المضي على نهج الأساتذة وإخصاب نماذجهم، فتلك دلالة على الاندماج في الاستشراق. ونحن لا نعيب على أركون أن يكون مستشرقا، ولكنه يرفض نعته بمستشرق، خاصة بعد أن امتدت الصحوة الاسلامية الى الغرب، وأصبح يلقب من طرف أعداء الاسلام «**بالمفكر الاسلامي المجتهد**» !

هؤلاء المستشرقون الذين ذكرنا هم صانعو «**أسطورة أركون**»، وهم الذين فسحوا له المجال لينوب عن أغلبهم في حمل راية الاستشراق في طبعته المعلمنة، بل لما ترعرع التلميذ في أحضان أساتذته، تجاوزهم في دراسة أعلام الاسلام وكتبهم وحضارة مجتمعاتهم الى التنظير لمستقبل الأمة الاسلامية جمعاء، واقتراح مشاريع ثقافية «لتجديد» الفكر الاسلامي، و«إثراء» الثقافة الاسلامية. وإذا كانت دراسة هؤلاء الأساتذة المستشرقين لتاريخ الاسلام وحضارته ونصوصه لا تخلو من فائدة، فإن دراسة المؤلفات والابحاث الأركونية عقيمة لا تفيد بشيء سوى بعض المقالات حول مسكويه، لأن أغلبها تساؤلات وتشككات وتكرار لما سبق أن أثاره مستشرقون قبله بأسلوب-أي أسلوب المستشرقين-أكثر لباقة وأقل جرأة.

ولقد استبشرنا خيرا حين علمنا أن «**المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة**» منكبة على إعداد ردود حول دسائس غلاة الاستشراق في موسوعتهم الكبيرة حول الاسلام: «دائرة المعارف الاسلامية»، والتي ينبغي أن نعترف أننا لكسلنا لم نستطع لليوم أن نؤلف مثيلة لها، سليمة منقحة،... فنسأل الله أن يكلل عملها بالنجاح وينفع به المسلمين، علما بأن المستشرقين المذكورين، وأركون نفسه، قد ساهموا في إعداد «دائرة المعارف الاسلامية» في طبعتها الجديدة (مازال تجديدها مستمرا ولم تكمل بعد) بشكل مكثف، وفي شروحهم التي تناولوها ما يؤخذ ويرد.

3 ـــ أن الذين يتهمونه لم يقرأوا له، وهو الناشر للعديد من الكتب ! وأن معظم الذين يصفونه بعدو الاسلام لم يطلعوا حتى على سطر واحد مما كتبه ! ولهذا، فنحن منذ بداية دراستنا هذه، أصررنا على أن يكون أركون هو صاحب المبادرة والكلام في التعريف بمشروعه من خلال كتبه ومقالاته ومحاضراته ومقابلاته. ولا نرى ضرورة في التأكيد للقارىء على أننا قد اطلعنا على هذه الكتب والمحاضرات والمقالات ومعظم الاستجوابات والمقابلات بما فيه الكفاية، وأعدنا قراءتها مرارا حتى حصل اليقين لدينا أن أركون يُستغل، عن علم أو غير علم، من طرف العناصر المناهضة للاسلام سواء في الغرب أو الشرق ـــ مقابل زعامات ومناصب فكرية ـــ لبلوغ عدة أهداف أهمها:

أ ـــ **مواجهة انتشار الاسلام في الديار الغربية**، وذلك ليس فقط من خلال أفكاره واجتهاده «المعلمن» ولكن كذلك من خلال تحامله على من أسلم من مثقفي الغرب وعمل على نشر الاسلام به وتحرك من أجل ذلك أمثال روجي غارودي وموريس بوكاي(43)، وكذلك على المقسطين من أهل الاستشراق. وإذا كان في الفصل السابق قد قدمنا نموذجا بل نماذج لتحامل أركون على رجاء غارودي، فإننا ونحن على عتبة المشروع الأركوني، لا نرى بأسا من تعزيز رأينا هذا بسرد نموذج من القول الأركوني المتحامل على المستشرقين المنصفين للاسلام. يقول أركون :

«... أليس مؤسفا أن نقرأ تلك المقالات التبجيلية المناضلة التي «تدافع عن الاسلام» بشكل منافق ومكرور وتتحدث عن النظريات الاسلامية الكلاسيكية الخاصة بالمشروعية والسيادة العليا ؟ لا تزال تعاليم المستشرقين ومنشوراتهم في أعلى مستوياتها العلمية سجينة صورة جامدة عن إسلام إتنوغرافي وريفي متخلف ومنغلق جزئيا على عقائده وصيغه الكلاسيكية المستخدمة بشكل بائس ومدقع في الشعارات الإيديولوجية الحالية. أما القلب النابض للاسلام ضمن المنظورات التي ذكرناها آنفا (يعني أركون بهذه المنظورات مثلا ماقدمناه منذ قليل حول القرآن وكونه متضمنا للعلمنة !) فهو محجوب أكثر فأكثر من قبل كلا الخطابين الشائعين : الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي والخطاب الثوري الاسلامي المزعوم.»(44).

ويعلق تلميذ أركون هاشم صالح على كلمة «تدافع عن الاسلام» بقوله:

«هناك مستشرقون «يدافعون عن الاسلام» بشكل تبريري وتبجيلي يفوق دفاع المسلمين أنفسهم ! وفي معظم الحالات تكون وراء هذا الموقف دوافع انتهازية وغايات شخصية لا تخفى على أحد.»(45).

لكن لا الأستاذ ولا التلميذ يقدم لنا المثل عن هذا الذي لا يخفى على أحد ! ولكن بمجرد أن يكون المستشرق منصفا للاسلام فهو ريفي متخلف ومنغلق حسب أركون، وانتهازي حسب تلميذه !

ورغم أننا كنا ننوي الابتعاد عن الإدلاء بتصورات أركون حول الاستشراق إلى أن نفصّل في ذلك في موضعه من هذه الدراسة، فإن التناقضات التي تحملها مقالاته وتصريحاته حول الاستشراق ما بين تأييد لأساتذته المستشرقين مع التعهد

بالمضي على نهجهم كما ذكرنا، ونقد للمنهج الاستشراقي ووصفه بأنه «تماما كالمنهجية الاسلامية، إذ يستمر في إعطاء أولوية الاهتمام للنصوص الكلاسيكية الكبرى ولجانبها العقلاني أو المعتبر هكذا يبني بذلك ثقافة خيالية وهمية منقطعة عن القوى اللاعقلانية وقوى المخيال التي ما انفكت تمارس ضغوطها وتأثيرها حتى على النخبة»(46)، هذه التناقضات هي التي دعتنا إلى تناول هذه النقطة الآن ونحن على عتبة المشروع الأركوني لنبيّن لقارئنا ورفيقنا خلال الزيارة لرواق أركون بمعرض «الفكر العربي المعاصر»، أن أركون ليس مستشرقا بالمعنى الذي تعنيه هذه الكلمة في الأدبيات الاسلامية المعاصرة، ولكنه مجدد للفكر الاستشراقي وصاحب نهضة فيه، بل يبدو لنا أن أركون هو من أكبر الرواد لما يمكن تسميته بـ«**الاستشراق العربي**» ! فأركون بعد أن كان ممثلا على خشبة المسرح الاستشراقي، أصبح اليوم جامعا بين الاخراج والديكور والموسيقى وتحرير النص ودور البطل في سينما الاستشراق !.

فإذا كان أركون لا يخالفنا في أن «المستعمرات القديمة والروح التبشيرية للمسيحية قد وجهت مواهب وأعمال المستشرقين».(47)، فإن كتبه ومقالاته واستجواباته ونصوص محاضراته تطرح نفس القضايا التي تطرق لها الاستشراق في جانبه المتعصب بمزيد من التساؤلات وإثراء في التشككات، بل أبعد من ذلك، بقراءة تفضي بتفسيراتها إلى الحط من مثل الاسلام وتؤسس ما يمكن أن نصفه بالدين المعلمن ! من هذه القضايا مثلا قضية جمع القرآن الكريم وقضية عدالة الصحابة وقضية حجية السنة وقضية أصول الشريعة الاسلامية وغير ذلك من القضايا التي خاض فيها دون جدوى المتعصبون ضد الاسلام من جمهور المستشرقين.

إن أركون يرى أن الاستشراق ضروري ولازم، ولكن يعيب على أهله كونهم طبقوا المنهج الفللّوجي ونسوا «المخيال» والأساطير والأحلام والتزويرات والتحريفات التي رافقت على حد قوله الوقائع التاريخية في الفكر الاسلامي. يقول أركون:

«إنا لا نهدف... إطلاقا إلى التقليل من أهمية هذا النوع من البحث وضرورته. إنه يبقى لازما ويفرض نفسه علينا مادامت معرفتنا بالأوساط الاجتماعية ــ الثقافية في القرون الهجرية الأولى متبعثرة ومستندة أساسا على التركيبات الأدبية والتلفيقات الايديولوجية التي صنعتها الأجيال الأولى من المسلمين. يضاف إلى ذلك أن مسألة صحة النصوص وقيمتها التاريخية لا تزال تطرح نفسها. ولكن، إذا لم يكن هناك من أحد يعارض المشروعية العلمية لفضول معرفي كهذا أو لمنهجية كهذه، فلا ينبغي أن يرفض أحد أيضا ضرورة استخدام المناهج المتعددة أو المستحدثة والاشكاليات المختلفة بخصوص موضوع ذي أبعاد وأصداء عديدة كموضوع السيرة... فالنظرة (أو المنهجية) الفللوجية تبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راكدة وساكنة. إنها تمارس اختزالا مزدوجا: فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي وتفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي ــ تاريخي كما وتفقر آليات انتاجه. وهي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلفيها الفعليين ونفي كل ما عداها، فإنها تشكل بذلك «حقيقة تاريخية» عقلانوية: أي مقطوعة عن الحقيقة الطريّة المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (= البشر = المسلمين).»(48).

ولذلك. قلنا على أننا نعتبر أركون مجددا في ميدان الاستشراق وصاحب نهضته الجديدة، فكل المسرحيات التي سبق لأهل الاستشراق، المتعصبين منهم ضد الاسلام، أن مثلوها بمسارحهم الفكرية غربا وشرقا، يطمح إلى إعادة إخراجها اليوم الفنان الدكتور محمد أركون، مع تعديلات في الديكور والحوار واصطناع درامي على الخشبة !(49).

طبعا، أركون لا يضع جميع المستشرقين في سلة واحدة، فلديه استثناءات يرفض ذكرها مخافة أن يغضب مجموعة المستشرقين التي لم يذكرها(50)، وإنما ينحصر نقده لنوعين من المستشرقين:

ــ الذين يؤيدون الاسلام، لأنهم حسب ظنه «منافقون» !...

ــ «أصحاب المنهج الفللوجي» كما يسميهم، لأن هذا المنهج لا يعطي إلا معنى واحدا للنص، وهو الذي يريد أن يصبح لكل مسلم قراءته واجتهاده دون اللجوء إلى ضوابط وأصول !...

لن نطيل على قرائنا الكريم في هذا الباب أكثر مما فعلنا، وحسبه تسجيل قولنا أن أركون مجدد بالفعل، ومجتهد حقا، لكن في الفكر الاستشراقي وليس في الفكر الاسلامي، نعم ميدان عمل الاستشراق هو الاسلام والفكر الاسلامي، ولكن ليس كل حفّار للأرض جيولوجي ! وشتان ما بين تجديد الفكر الاسلامي ودبلجة الهلوسة الاستشراقية ! بل حتى في هذه الهلوسة نفسها، فإننا وحدنا الذين اعترفنا له بهذا التجديد (مع من هم على شاكلته بالطبع)، أما المستشرقون أنفسهم فهم يرفضون هذا النوع من الاخراج المسرحي الرديء الذي ذكرنا ويعتبرونه هلوسة لا طائل من ورائها، وهو ما يعترف به أركون نفسه بقوله :

«يمكننا أن نعلق طويلا على هذا النص الذي أجده متطرفا ومبالغا فيه(51). ينتهي نص لويس بالتأكيد التالي: «إن أفضل نقد للاستشراق وأكثره نفاذا أو متانة هو ذلك النقد الذي يصدر عن المستشرقين أنفسهم، وسيظل الأمر هكذا...». هكذا نجد أن مقالتي التي أكتبها هنا قد سخفت مسبقا من قبل برنار لويس لأني أحتل موقعا تاريخيا وثقافيا وابستمولوجيا مختلفا عن موقع المستشرقين الذين يشير لهم برنار لويس !...»(52).

بقي في آخر هذه النقطة أن نشير إلى أنه يصدق على أركون في هذا الباب، ما يصدق على زملائه وأصدقائه ــ الذين ما يلبث يشيد بهم ــ من نقد صدر منه هو نفسه في حقهم:

«نلاحظ أولا إذا ما أهملنا الخطاب الأصولي السلفي الذي يتمتع

بقوة تجييش هائلة، ولكن العاري من الصحة العلمية؛ فإننا نجد عدد المشاركين في المناقشة من المسلمين جد محدود. نلاحظ أن المسلمين يهاجمون بشكل خاص غولدزيهر وشاخت لأنهما تعرضا لموضوعين حساسين جداً هما: الحديث النبوي والشريعة. وأما المستشرقون فقد اهتموا بشكل خاص باعتراضات عبد الله العروي وأنور عبد الملك وهشام جعيط وادوار سعيد. إن هؤلاء الكتاب العرب إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون هم أيضا إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه. ولكن، لأنهم يتكلمون باسم العرب أو المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلل.»(53).

ب ـ **تشكيك جمهور المسلمين في دعاته وعلمائه النيّرين** وذلك بوصفهم بأصحاب الخطاب السلفي «المتمتع بقوة التجييش الهائلة ولكن العاري من الصحة العلمية»، والجاهلين للعلوم الغربية الحديثة والمتمسكين ببعض من الفقه وشذرات من العلوم الكلاسيكية، ودعوة هذا الجمهور إلى نوع من الحداثة والتجديد يثيران شكوكا حول جمع القرآن من طرف سيدنا أبي بكر وسيدنا عثمان رضي الله عنهما، وحول حجية السنة النبوية برفض كتب الحديثة بمجموعها سنية كانت أم شيعية، وحول أصول الفقه وقواعده، ويطنبان في تمجيد الخوارج والمعتزلة والقرامطة، معتمدان في عرض وتفسير الاحداث على الشخصيات القلقة في التاريخ الاسلامي. لهذا، كما أشرنا في الفصل السابق، كان المنهج الأركوني منهجا تشككيا تساؤليا يصفعك بالعديد من الأسئلة دون أن يقدم لك لا دوافع الأسئلة ولا الأجوبة(54).

وقد لاحظنا في آخر التحذير الأركوني الذي أوردناه، أن أركون يسعى إلى اكتساب قرائه لجنبه عاملا على طمأنتهم، حتى يتسنى له إقناعهم بأفكاره، وتشكيكهم في معتقداتهم ودينهم، وذلك من خلال:

● **الاشارة إلى أن المعارضين والمتهمين إياه بالخروج عن قواعد الاسلام لم يقرأوا ما كتب،** وهذا تصريح لا يمكن التسليم به دون تمحيص، فقد يكون بعض اللذين عارضوه غير مطلعين بالفعل على مجموع ما كتبه لأنهم اكتفوا للرد عليه، وهذا من حقهم، بما صرح به أمامهم من أقوال وأفكار، وبالتالي فهم غير ملزمين بقراءة جميع نتاجه السابق لدحض ما تضمنه موضوع محاضرته أو مداخلته أمامهم من مغالطات وتشككات، أولمسوه في استجواباته ومقابلاته من خروج عن قواعد التفسير وأصول الاسلام.

● **التصريح بأنه على اطلاع واسع بعلوم القرآن والحديث والفقه ومختلف العلوم الاسلامية،** إضافة إلى استيعابه للعلوم الانسانية الحديثة، وهذا تصريح لا يمكن التسليم به أيضا لأركون لعدة أسباب نذكر منها:

* قوله في مقدمته لترجمة القرآن بالفرنسية لكازيمرسكي :

«... فمن اليسير أن نظهر بأن الكلام القرآني :

ـ عفوي، لأنه انبجاس دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان، بل تلاؤم عميق لوثبات الشعور الانساني الدائمة. وأن الخصائص الأسلوبية للجملة الاسمية التي يكثر ورودها في القرآن تزيد قوة الانبجاس هذه حدة، هذا الانبجاس الذي يغمر في وقت واحد كل المستويات النفسية للمستمع، ذلك بأن القرآن يجب أن يتلى جهرا لا أن يقرأ بصمت.

ـ رمزي، وإنه يتوجب علينا أن نخلص من السخرية التي تتحدث عن «جنة الله المملوءة بالحور العين حيث تجري أنهار من الخمرة والعسل»... إلخ. ذلك أن أخطار التداعيات التي تستند إلى صور محسوسة تزداد حدتها هنا بفعل الترجمة. فتلك الصور لا تستمد قوة إثارتها وقيمتها الايحائية القصوى إلا إذا ربطناها ببنيات الخيال الشعري لدى الأعراب البدو»(55).

ويضيف أركون في خاتمة مقدمته لترجمة القرآن:

«إن القرآن لا يمكن اعتباره مجرد وثيقة أدبية وتاريخية، هذا يعني أنه يتوجب علينا بالضرورة قلب المنهج الذي عرف حظوة على يد الأصوليين القدامى والشراح المُحدثين. فالآيات لا تستمد معناها من «أسباب النزول»، بل يمكنها أن تمد المؤرخ بدلائل حول وضع الثقافة والمجتمع في الجزيرة العربية إبان القرن السابع (الميلادي). إن ربط الآيات بالظرف التاريخي، معناه اعطاء مصداقية للفكرة الوضعية حول تنزيل انتهازي، حول نبي يدعو الاله لنجدته في اللحظات المناسبة، معناه أن نجمد فيما هو عارض، أهمية نص مقصده الأساسي ونتيجته الفعلية، هما تحريك التاريخ، لقد آن أوان مراجعة هذا الموقف القائل للكلام الماهوي الذي تطور في العصر الوسيط.»(56).

فالقول بأن آيات القرآن لا تستند إلى برهان دون الادلال بالبرهان على غياب هذا الاستناد،أو أنها تستمد إثارتها وقيمتها الايحائية من بنيات الخيال الشعري عند الأعراب البدو وليس من أسباب النزول دون الادلاء بالحجة وتوضيح الأسباب، إن كان يدلنا على هزالة الفكر الأركوني في ميدان علوم القرآن، فإن القول بأن القرآن يجب أن يتلى جهرا لا أن يقرأ بصمت يدل على الجهل المطبق بهذه العلوم عند أركون. فحتى المومن المبتدأ، بل الطفل الصغير من المسلمين، يعرف تمام المعرفة أن الصلوات المقامة في اليوم والليلة فيها ركعات يُقرأ فيها القرآن جهرا وأخرى يقرأ فيها القرآن سرا، بل يعرف أن صلاتي الظهر والعصر أربع ركعات بقراءة سرية في كل منهما ! هذا علاوة على معرفة كل مؤمن بإمكانية قراءة القرآن سرا أو جهرا خارج الصلاة.

* تصريحه في كتاب صدر بفرنسا في أبريل 1986، وضم أجوبة 24 كاتبا عربيا على أسئلة حول الاسلام، عنوانه **«الاسلام في أسئلة»** L'Islam en questions (وقد يفهم منه «الاسلام موضع تساؤلات»)، بأن القرآن يقول للمتخلفين عن الجهاد مع رسول الله ﷺ بأن عليهم عدم الفرار عند الزحف ! يقول أركون:

«يقول القرآن للذين لا يريدون الذهاب للحرب إلى جانب النبي بأنه من الواجب عليهم عدم الفرار في المعركة»(57).

وهذا جهل آخر بالقرآن محتوىً ومضمونا، يقول الله تعالى مخاطبا عباده المومنين، وليس الرافضين أوامر الرسول ﷺ: **«يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار. ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله، ومأواه جهنم، وبيس المصير.»** (الأنفال: 15 و16). فعدم الفرار وقت القتال لم يطالب به إلا المومنون. أما الذين تخلفوا عن الجهاد فقد قيل لهم اقعدوا مع القاعدين، إلا من تاب منهم وعاد إلى جنب رسول الله ﷺ لقتال الكفرة والذوذ عن الاسلام. فأين لأركون هذا التفسير للقرآن وكيف يعقل أن يطلب ممن رفض الذهاب إلى المعركة عدم الفرار فيها ؟! أم يا ترى لديه نسخة غير التي هي متداولة بين المسلمين ؟!!...

ـــ قول أركون في مقابلته مع جريدة «أنوال الثقافي» المغربية:

«... عندما نقول أسطورة بالعربية، القارىء العربي والمستمع العربي يفهم ما يفهم عن الأسطورة في القرآن، الذي استعمل لفظ أسطورة للدلالة على خرافات (أساطير الأولين)، على تصورات باطلة، يحكيها الناس في حكاياتهم وهي باطلة. والقرآن كما نعلم أراد أن يلغي التصورات الخاصة بالثقافة الجاهلية ليحل محلها القصص الحق **«إنا نقص عليك قصصا...»**، ولذلك في الحقيقة لو فكرنا تفكيرا علميا وتاريخيا ولغويا في هذين اللفظين، الاسطورة والقصص، لاهتدينا إلى ترجمة الميث بالقصص لا بالأسطورة.»(58).

فشبه «الآية» المكتوب بين مزدوجتين ـــ والذي لم تكلف الجريدة نفسها عناء البحث عن مرجعه ـــ ليس من القرآن في شيء ولا هو من آياته ! بل نص الآية كما هو في القرآن هو كالآتي: **«نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين»** (يوسف: 3). وهذه دلالة أخرى على جهل أركون بالقرآن نصا وتفسيرا.

ـــ قوله في موضوعه حول **«الاسلام والعلمنة»**، والذي يفتقر ليس إلى الأدلة فحسب، ولكن إلى أبسط الهوامش الضرورية في موضوع خطير كهذا (الموضوع خال من الهوامش تماما):

«في النقاش الذي دار حول خلافة النبي، كان هناك طرف يمثل عائلة النبي نفسه. كان هؤلاء معبئين بتلك العصبية غير المشروطة التي تقتضي بأن **«ينصر الأخ أخاه ظالما كان أو مظلوما»** كما يقول المثل العربي. نجد أنفسنا هنا أمام مسألة تخص علم البسيكولوجيا التاريخية التي يجهلها التاريخ الوضعي الذي لايهتم إلا بتجميع الوقائع الثابتة. فالبسيكولوجيا التاريخية تعلمنا أن هنالك تاريخا للوعي، وتشكلا تدريجيا له وأن هذا شيء ينبغي أن يشغل المورخ الحديث ويدخل في دائرة اهتماماته. ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الاسلامية تنغرس في النفوس مستندة في ذلك الى الظاهرة القرآنية المعتبرة كظاهرة للوحي. نقول ذلك دون أن ندخل في متاهات التيولوجيا، ودون أن نعتبر القرآن كلاما آتيا من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء.»(59).

في هذا النص الذي أوردناه، يتجلى لنا كيف يطبق أركون العلوم الانسانية على الفكر الاسلامي، حيث ينطلق من كون القرآن ظاهرة كباقي الظواهر الطبيعية وليس وحيا سماويا وكتابا إلهيا منزلا. ولن نفصل في هذا الموضوع الان ونحن على عتبة المشروع إلى حين الشروع في تحليله ونقده. ولكن تهمنا الآن الاشارة إلى أن أركون جاهل بالحديث النبوي. فجملة «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» جزء من حديث لا يستقيم مدلوله إلا ببقيته، وإن كان في الجاهلية مثلا عربيا.

فقد روى البخاري في صحيحه عن أنس رضي الله عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: انصر أخاك ظالما أو مظلوما. فقال رجل يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوما، أفرأيت إذا كان ظالما كيف أنصره ؟ قال تحزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره»(60).

كما روى الحديث مع تغيير في اللفظ الامام مسلم والامام أحمد بن حنبل، فلا يعقل أن تكون عائلة النبي، والمراد بها آل البيت على نبينا وعليهم أفضل الصلاة وأزكى السلام، على غير علم بالتفسير الذي أعطاه النبي ﷺ لذلك المثل العربي، وشجبه ﷺ كما أمر القرآن لعادات الجاهلية التي تدعو إلى العصبية. فوصف آل البيت وصحابة رسول الله ﷺ بالمتمسكين بحمية الجاهلية وعصبيتها غير المشروطة فيه من القدح لهم والنقص في مكانتهم ما فيه. ولن نفصل في هذا الموضوع الآن، لأن لنا موعدا مع أركون في هذا البحث حين الكلام عن نظرته إلى صحابة رسول الله ﷺ ورأيه فيهم.

ـــ قوله في كتابه المشترك مع المستشرق الفرنسي لويس غاردي والمعنون: «الاسلام: الأمس والغد».

«المرأة لها مكان جانبي وهامشي في العقيدة. وهذا أمر بارز وواضح. إنهن يحملن النجاسة بسبب الحيض. وهن مغويات شيطانيات للمؤمنين (للرجال)، الذين عمدوا إلى الفصل بين الجنسين فصلا قاسيا من أجل حماية «نقاء» تبتلهم الديني. وعلى المرأة أن لا تبدي شيئا من جسدها «لأن جسم المرأة عورة»، أي محظور اجتماعيا، هكذا يقول الفقهاء. ولهذا السبب يحتفظ للنساء في الجوامع، بمكان خاص منعزل، ولكن القليل من النساء من يذهب إلى الجامع فعلا، **وخلال الحيض تعفى النساء من الصلاة ومن الصيام، إنما يتوجب عليهن إعادتهما...»**(61).

يتجلى لنا من هذا النص الجهل بالفقه والاصطناع في عرض مشاكل المجتمع الاسلامي عند أركون. فالنظرة التي قدمها عن المرأة في بداية قوله هي نظرة مسيحية وليست إسلامية بتاتا. ثم إذا كانت المرأة في مجتمعاتنا الاسلامية تعيش على العموم وضعا مترديا ـــ والرجل في هذا الباب لا يفضلها على أية حال ـــ فلتخلف هذه المجتمعات فكريا وحضاريا. وهو أمر ليس مقصورا على هذه المجتمعات وإنما يجري على مجتمعات جميع بلدان العالم الثالث، رغم ما وصله بعضها من استيراد مخيف لأدوات

التكنولوجيا الغربية ! علما بأن «تقدم المرأة الغربية» — بعد التفحص الدقيق لوضعها وواقعها — لا يمكن اعتباره مرجعا يقاس عليه التطور والتقدم. وقد كثرت الدراسات والندوات حول موضوع المرأة في السنين الأخيرة، انصب أغلبها على مدونة الأحوال الشخصية وموقف الاسلام من المرأة. ووددنا لو اتجهت هذه الدراسات لتحليل واقع المرأة الاجتماعي في بلدان العالم الثالث ككل، وعلاقة ذلك ببرامج الثقافة والتعليم وتيارات التحديث المستوردة دون تمييز غثها من سمينها، ودور الاعلام في تنشيط الجوانب السوداء من هذا التحديث. فكم سمعنا من بني جلدتنا من صيحات للاطاحة بآخر جزء محنط ومبتور من تطبيق الشريعة والمتمثل في مدونة الاحوال الشخصية، بدعوى ارتفاع عدد قضايا الطلاق مثلا، مع أن المطلع على إحصائيات الطلاق بالدول غير الاسلامية سواء بالشرق أو الغرب — والتي تطبق بها أحدث القوانين — لا يسعه في مقامه ذلك إلا الاستغراب. فلو كان الاسلام سببا في تخلف المرأة كما يدعون لاقتصر التخلف على البلدان الاسلامية فقط، علما بأن الشريعة الاسلامية في هذه البلدان ليست بأحسن حال من المرأة ! فالدعوات مازالت مستمرة على أشدها لكي تهتم المرأة بأطرافها جالسة وقائمة، دون الاهتمام بالعقل وصقل الفكر. مع أن وضعها الاجتماعي المتخلف ليس بخارج عن مجال تدجينها الثقافي وغياب وعيها الحضاري !. وحتى لا نطيل في موضوع ليس هذا مكانه نقول: إن الارتقاء الحضاري، ليس خارجا عن العمل بالاسلام، «كما أن الدماغ — وإن لم يكن بالمعدة — ليس خارجا عن الانسان»(62).

لا يهمنا في هذا الموضع عرض أركون حسب هواه لقضايا المجتمع الاسلامي، ولكن تهمنا إشارته إلى أن الحائض تعيد الصلاة والصيام، وهي دلالة واضحة على جهله بأبسط قواعد الفقه. فلو أن أركون اطلع على رسالة الشافعي التي يقول بأنه درسها — بل قدم في مقالة حول «مفهوم العقل الاسلامي» عرضا ودراسة لها(63) سنطرق لها حين تحليلنا للمشروع الأركوني — والتي يعيب على غارودي جهله للاسلام «لعدم» اطلاعه عليها، لعلم أن الشافعي قال في هذه الرسالة:

«وكان عامّاً في أهل العلم أن النبي لم يأمر الحائض بقضاء الصلاة، وعامّاً أنها أمرت بقضاء الصوم»(64).

وحسبنا في هذه الفقرة هذه الاشارة التي تبرز «غزارة العلم» الأركوني و«واسع إدراكه» للعلوم الاسلامية.

هذه هي مجمل التحذيرات التي رأينا أن نثيرها مع قارئنا قبل أن نقدم على اقتحام الرواق الأركوني في معرض «الفكر العربي المعاصر». بقي تحذير أخير خصصنا له فقرة خاصة عنوانها «اغتيال المصطلح» انطلاقا من نص يحذرنا فيه أركون من عدم الاكتفاء بترجمة هاشم صالح وحدها والاعتماد عليها بمفردها لمعرفة أفكاره أو نقدها دون الرجوع إلى الأصل الفرنسي. ذلك أن عديدا من الكلمات والمصطلحات «لم نوفق بعد إلى إيجاد مقابل لها في اللغة العربية يكون وافيا وسليما للدلالة الفكرية الكاملة على مفهومات من مثل: **mythe tradition orthodoxie, spiritualité, théologal, existential, problème de Dieu, laïcité Critique,...(65).**

في هذه الفقرة سنعرّف بالظل الأركوني في اللغة العربية وتلميذ أركون الدكتور هاشم صالح «المقاول الثقافي» المشرف على أسطول نقل الأفكار الأركونية إلى موانىء اللغة العربية، وسنتناول بالتحليل «القاموس الأركوني» من خلال ثلاث مصطلحات بني عليها الفكر الأركوني كله: الأسطورة،العلمنة، التاريخية.

محمد بريش

الرباط، مارس 1987

(1) **«الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري»** للدكتور محمود حمدي زقزوق، سلسلة **«كتاب الأمة»** عدد 5، الطبعة الأولى، صفر الخير 1404 هـ، والفقرة من تقديم الأستاذ **عمر عبيد حسنة** للكتاب، ص 9.

(2) ● **مدخل الدراسة** في العدد 13، جمادى الأولى 1406 / يناير فبراير 1986، ص 28 — 33.
● الفصل الأول : **من هو محمد أركون ؟** في العدد 14، رمضان — ذو القعدة 1406 / ماي — يوليوز 1986، ص 23 — 34.
● الفصل الثاني : **لماذا محمد أركون ؟** في العدد 15، ربيع الثاني 1407 / دجنبر 1986، ص 42 — 64.

(3) نشر هذا العرض في مجلة **«الفكر العربي المعاصر»** عدد 29 / دجنبر 83 — يناير 84، ص 39 — 45، تحت عنوان **«نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي»**، ويفهم من مضمون العرض وأسلوبه أنه نص الورقة التي قدم بها الأستاذ أركون مشروعه واقتراحاته لأعضاء لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية. وقد سبق أن أشرنا في الفصل الثاني من بحثنا إلى تصريح أركون ضمن تعقيبه على بحث أنطوان فيرغوت في إطار ندوة هامبورغ المنظمة ما بين 11 و15 أبريل 1983، والذي أوضح فيه بأنه سيتشرف بتقديم برنامج كامل لأحياء علوم الدين وتجديد الفكر الاسلامي للجنة التخطيط الشامل الثقافة العربية. (انظر الدافع الأول من الفصل الثاني من هذا البحث، **«الهدى»**، عدد 15، ربيع الثاني 1407 / دجنبر 1986، ص 42).

(4) نقول أعفانا من التنقيب في أبحاثه وتصريحاته ومقالاته لتحديد برنامجه وليس لشرحه أو إبراز غاياته، فاستقراء هذه الأبحاث والاطلاع على هذه المقولات والتصريحات شيء ضروري وأساسي لمعرفة الفكر الأركوني، وهو ما قمنا به قبل وإبان تحرير هذا البحث، وما سنواصل القيام به حين شرحنا لاقتراحات المشروع وتعريفنا بأهدافه.

(5) من مقدمة الترجمة العربية لكتاب محمد أركون **«تاريخية الفكر العربي الاسلامي»** بقلمه، منشورات مركز الانماء القومي، الطبعة الاولى، بيروت — 1986، ص 7. وسبق لأركون أن صرح بمثل ما ذكر بعد ترجمة كتابه **«الفكر العربي»** من طرف الدكتور عادل العوّا حيث قال: «منذ صدور كتابي عن «الانسية العربية في القرن الرابع الهجري» مازال كثير من الزملاء والأصدقاء في العالم العربي يلحون علي حتى أنقل نفس الكتاب إلى العربية فتعم الفائدة بين الذين لا يحسنون اللغة الفرنسية، ثم ازداد إلحاحهم بعد نشر 3 كتب أخرى عالجت فيها موضوعات قديمة ومعاصرة مع الحرص المتزايد على تجديد الفكر العربي الاسلامي (محاولات

في الفكر الاسلامي، الاسلام: أمس وغدا، الفكر العربي)، كانت دائما رغبتي شديدة لا لأنقل كتابي إلى العربية فحسب، بل لأحرر مقالاتي وكتبي مباشرة بالعربية، إذ لم يزل قصدي الأول في البحث والنشر توجيه عامة المسلمين نحو الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في مجتمعاتنا المعاصرة...

إن المشكلة أعوص مما يتصوره معظم الناس، بل المتخصصون بمهمة التعريب. إن الباحث العربي في ميدان العلوم الانسانية بعد الخمسينات، يقف لا محالة حائرا بين اثنتين(!): إما أن يعتني باحياء التراث مفتشا عن المخطوطات القديمة، جامعاً لها، محققا لبعضها على الطريقة الفيلولوجية السليمة، معلّقا عليها على الطريقة التاريخية المستوعبة للأسماء والأخبار والأماكن والأفكار، وإما أن يميل إلى تأليف الكتب التاريخية النقدية مستخرجا من الوثائق القديمة ما تحتويه من معلومات وسير وتأويلات ونظريات. وإذا اختار عمل التأليف والاستنباط الانتقادي، فلابدّ له أن يجتهد اجتهادين مختلفين: يجب عليه أن يتتبع الانتاج العلمي الضخم في جميع اللغات وسائر الميادين من ألسنية وانتروبولوجية واتنولوجية وسوسيولوجية وعلم النفس وعلم تحليل النفس والنقد الأدبي والتاريخ طبعا؛ ثم يجب على الباحث العربي أن يلتم في نفس الوقت بكل ما أبدع القدماء من نظريات واصطلاحات ومناهج.... وهنا يلاقي الباحث العربي الصعوبتين الأساسيتين إذا أراد استعمال اللغة العربية لتقديم بحوثا(!) تحليلية انتقادية للتراث: وهما صعوبتان مرتبطتان، إذ الأولى متعلقة باللغة والثانية بالأطر الاجتماعية للمعرفة على حد التعبير في سوسيولوجية الثقافية. (**الفكر العربي** ـــ مقدمة المؤلف للترجمة العربية، الطبعة الأولى 1982، ص 5، 6، 7).

(6) الفكر العربي، ص 6.

(7) تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 10.

(8) الفكر العربي، ص 8.

(9) «**نقد العقل العربي**»، الدكتور محمد عابد الجابري:

● الجزء الأول: «**تكوين العقل العربي**»، دار الطليعة ـــ بيروت، الطبعة الأولى 1984.

● الجزء الثاني: «**بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**»، المركز الثاقفي العربي، الطبعة الأولى ـــ يناير 1986 (طبعة خاصة بالمغرب).

(10) ولهذا يحرص أركون على أن ينعت هذه الدور بأنها تمتاز بالحرية وفسح المجال للآراء المتعارضة، وهذا واقع لا ينفيه إلا جاهل، إلا أنه عندما يطرح الاسلام لِيُعرف ويُشرح لا لِيُنقد، فإن الموازين تنقلب بكثير من هذه الدور، ويصبح المنشطون بها من المطففين «الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون» (المطففين: 2 و3). وليس أدل على ذلك من الحلقة الأخيرة للبرنامج الاسبوعي «**حق الجواب**» (Droit de réponse) الذي يعده ميشال بولاك مساء كل سبت على القناة الأولى من التلفزة الفرنسية، رمضان 1406 / ماي 1986، (ولقد تمكنا من متابعته مباشرة هناك مع بعض الدروس الأركونية حين قيامنا بمهمة لباريس)، والذي حضره محمد أركون بنفسه حيث لم تتح له الفرصة لا هو ولا الذين يريدون شرح الاسلام، أيّاً كان هذا الشرح، حتى الأركوني منه، طوال ساعتين من البث المباشر، بيد أنه أتيح للجاحدين لوجود الله من العرب، وللمتحاملين على الاسلام من كتّاب وصحفيي فرنسا، بالوقت الطويل، والبسط في إثارة مناقشات لا طائل من ورائها إلا ضياع الوقت. ولقد مُنع أركون من الكلام في هذا البرنامج وذلك بالتشويش عليه وإثارة غضبه من طرف الصحفي بجريدة «**لوموند**» المسعور والحقود على الاسلام «**بيرونصيل هوغوز**»، لا لأن أفكاره ستؤدي إلى إحاطة الجمهور الفرنسي المشاهد بالاسلام، دينا وثقافة ونظاما، وبالتالي اعتناق بعض الفرنسيين للاسلام، ولكن للحيلولة دون إثارة الكلام حول القرآن أو السنة مخافة أن يتناول الكلام **فانساي مونتاي (منصور)** مثلا، وهو الفرنسي المسلم الغيور، (وأحسن من تكلم في تلك الأمسية)، بالرد على الافكار الأركونية، وهو ما سيجعل النقاش شيقا ومثيرا، مع أن رغبة صحفي جريدة «**لوموند**» وغيره من الحاضرين كانت هي إضاعة الوقت والحيلولة دون إطلاع جمهور المشاهدين على الاسلام، مما جعل الفرصة تضيع مرة أخرى من المسلمين بفرنسا للتعريف بدينهم ومشاكلهم. (للمزيد حول هذه النقطة، انظر رسالة باريس في مجلة «**العالم**»، عدد 126، السبت 5 ذو القعدة 1406 / 12 يونيو 1986، ص 48 و49، تحت عنوان: «**الاعلام الفرنسي والاسلام: فن التلفيق**» مع الاشارة إلى أن مراسل المجلة قد وقف بجانب أركون، لأن المتتبع للبرنامج لا يمكنه إلا أن يقف بجنبه في ذلك الظرف، لكونه حُرم خلافاً لغيره من التعبير عن رأيه. ووجهة نظرنا أن أركون كان يدافع عن الاسلام كمادة اختصاص، لا يجوز أن يتكلم فيها إلا المُجاز في علومها، وليس كرسالة عالمية، وحيا حق وشريعتها حق).

وهناك دلالة أخرى على سرعة انقلاب أوضاع حرية الفكر والرأي بالغرب ـــ والتي هي مع ذلك خير بكثير من وضع الفكر والرأي بعديد من دول العالم الثالث ـــ حينما يصبح الأمر يعني انتشار الاسلام، أو حينما تقتضي ذلك المصلحة، هي إقدام السلطات الفرنسية في دجنبر 1986 ومارس 1987، على منع مجلة «**البديل**» التي تصدرها جماعة الرئيس الجزائري السابق **أحمد بن بلة**، وهي مجلة جزائرية معارضة لها جمهورها الواسع داخل صفوف المسلمين بفرنسا.

وتعد هذه البادرة من طرف السلطات الفرنسية بادرة فريدة من نوعها في تاريخ فرنسا الحديث، وهي البلد المتميز عن غيره من البلدان الغربية بفسحه المجال لايواء المعارضين السياسيين من شتى أقطار العالم، والسماح بحرية الفكر سياسيا وثقافيا للفئات السياسية والعمالية الأجنبية العاملة هناك.

(11) انظر «الهدى»، عدد 14، رمضان ـــ ذو القعدة 1406 / ماي ـــ يوليوز 1986، ص 31 و32، وكذلك مجلة «**جوهر الاسلام**» التونسية، عدد 5 ـــ 8، السنة 16، السلسلة الجديدة، نوفبر 1984، ومجلة «**العالم**»، عدد 79، فاتح ذي الحجة 1405 / 17 غشت 1985.

(12) «**التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**»، بحوث ومناقشات الندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى غشت 1985، من ص 155 إلى 212: العرض والتعقيبات والمناقشات. وقد أشرنا في الفصل السابق من هذه الدراسة ضمن عرضنا للدافع السابع لتناول مشروع أركون لبعض هذه التعقيبات والمناقشات («**الهدى**»، عدد 15، ربيع الثاني 1407 / دجنبر 1986، ص 60 و61).

(13) «**الثرات وتحديات العصر في الوطن العربي**»، من ردّ أركون على المناقشات، ص 205 و206.

(14) «**الفكر العربي المعاصر**»، عدد 39، ماي / يونيو 1986، ص 30، وسيأتي الكلام في القاموس «النقدي» الأركوني.

(15) «**الأزمنة**»، المجلد الأول، العدد الأول، ص 47.

(16) المرجع نفسه.

(17) حوار مع محمد أركون، «**التراث والموقف النقدي التساؤلي**»، مجلة «**مواقف**» عدد 40، شتاء 1981، ص 55 و56.

(18) المراد به كتاب «**الاتقان في علوم القرآن**» لجلال الدين السيوطي.

(19) المراد به كتاب «**مباحث في علوم القرآن**» للشيخ صبحي الصالح.

(20) «**قراءات للقرآن**» محمد أركون، المقدمة، ص 6. والترجمة من عندنا.

(21) تجدر الاشارة إلى أن أركون ليس بمؤلف، ولكنه محاضر. فباستثناء أطروحته حول مسكويه، فان كتبه هي إما مجموعة لمحاضرات متفرقة سبق لأركون أن ألقاها في تظاهرات استشراقية وإما مقالات مطولة ككتابه «**الفكر العربي**» أو كتابه المشترك مع لويس غاردي «**الاسلام الأمس والغد**». أما أن يعكف أركون على تحرير كتاب على شاكلة الجابري مثلا في «**نقد العقل العربي**» أو طيب تيزيني في «**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي**» أو غيرهما من كتاب اليسار العربي الذين تقدموا كما ذكرنا في مدخل هذه الدراسة بمشاريع قراءة للتراث العربي الاسلامي، فذلك ما لم نطلع عليه؛ بل تنشر المحاضرات على أصلها دون أن يمسها أدنى تعديل،

وتجد الهوامش تحيلك إلى الاطلاع على البحث المعنون بكذا والمنشور في مجلة كذا دون التنبيه إلى أن ذلك البحث المعني هو الفصل الأول أو الرابع أو الخامس من نفس الكتاب ! ولعل أركون في نشره مجموع محاضراته ودراساته في كتاب يحذو في ذلك حذو كلود ليفي ستراوس، عضو الأكاديمية الفرنسية وأب الأنتروبولوجيا البنيوية وغيره من الكتاب المعاصرين، إلا أن ستراوس لا يفوته أن يجمع بينها بكيفية منسقة ومترابطة خلافا لما يفعل أركون.

(22) **«القدسي والثقافي والتغير ــ مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي»**، محمد أركون، مجلة **«الفكر العربي المعاصر»**، عدد 39، ماي ــ يونيو 1986، ص 30 و31.

(23) أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق حين كلامنا عن الدافع الخامس الذي دعانا لتناول أركون بالدراسة، وهو تهجمه على رجاء غارودي. **«الهدى»**، عدد 15، ربيع الثاني 1407 / دجنبر 1986، ص 54.

(24) رغم تسجيلنا لبعض فقرات المحاضرة، فإننا استعنا بشريط التسجيل الذي احتفظنا به بعد المحاضرة وهو يضم نص المحاضرة والمناقشات التي تلتها. وقد كنا يومها على المنصة بجانب غارودي بحكم عضويتنا في المكتب المركزي ومكتب فرع الرباط **«لنادي الفكر الاسلامي»**، نقول ذلك ليروي القارىء عنا هذا القول وهو واثق من مصدره. ولا نرى ضرورة في التذكير بأن رجاء غارودي كان من مناضلي فرنسا الذين وقفوا إلى جنب كفاح الجزائر من أجل الاستقلال، وهو أدرى بخبايا حرب التحرير الجزائرية ومناضليها وجنودها البواسل.

(25) **«حوار مطول مع المفكر محمد أركون»**، جريدة **«الرأي»** التونسية، العدد 384 السنة العاشرة، الجمعة 14 جمادى الثانية 1407 / 13 فبراير 1987، الصفحة الأولى وصفحتا الوسط 8 و9، وقد كان عنوان الحوار هو: **«الفكر الاسلامي لم يشارك في إنتاج الحداثة»**.

(26) «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، محمد أركون، ص 10.

(27) مجلة «الوحدة»، العدد 26 / 27، نوفمبر ــ دجنبر 1986، ص 50. ومقال هاشم صالح عنوانه: «الفكر المستحيل: المقدمة الابستمولوجية أو النظرية».

(28) جريدة العلم، عدد 13068، يوم الاحد 2 محرم 1407 / 7 شتنبر 1986. «عن السوربون الجديدة»، ص 1 وص 6، بتوقيع نرايس حسن.

(29) **«محمد أركون يتهم: غارودي يجهل الاسلام»**، حوار مع محمد أركون، مجلة **«الوطن العربي»**، عدد 385، 29 يونيو ــ 5 يوليوز 1984، ص 55. وقد سبق الاشارة في الفصل الأول إلى نفس هذه الفقرة (انظر **«الهدى»**، عدد 14، ماي ــ يوليوز 1986، ص 26).

(30) **«الاسلام والعلمنة»**، محمد أركون، **«دراسات عربية»**، عدد 5، مارس 1986، ص 31 و32 وكذلك كتاب **«تاريخية الفكر العربي ــ الاسلامي»** لمحمد أركون، منشورات مركز الانماء القومي، الطبعة الاولى ــ بيروت 1986، ص 289، الذي تعتبر المحاضرة **«الاسلام والعلمنة»** المنشورة في دراسات عربية من آخر فصوله.

(31) مجلة **«الأزمنة»** الصادرة في باريس بالتعاون مع المركز العربي للدراسات الدولية، العدد الأول. ص 43.

(32) **«الهدى»**، عدد 15، ربيع الثاني 1407 / دجنبر 1986، ص 54.

(33) نفس المرجع، والأصل في جريدة أنوال الثقافي 7، السبت 5 دجنبر 1984، ص 10.

(34) (Robert BRUNSCHVIG) مستشرق فرنسي، ولد عام 1901، عمل أستاذا للغة العربية وحضارتها في كلية الآداب بجامعة بوردو، ثم كلية الآداب بجامعة باريس بالمنصب الذي أنشيء يومئذ للدراسات الاسلامية تتمة للقسم العربي في السوربون سنة 1955 (وهو ما أصبح فيما بعد معهد الدراسات العربية والاسلامية الذي يديره أركون حاليا)، تولى مع المستشرق الالماني جوزيف شاخت (1902–1969) الاشراف على مجلة الدراسات الاسلامية، والتي نشر فيها أركون معظم أبحاثه الأولى (Studia Islamica). له عدة أبحاث جمع معظمها الدكتور عبد المجيد تركي سنة 1976 تحت عنوان: «دراسات إسلامية (أو إسلاموية كما يقول البعض)» في جزئين، وقد أشار الدكتور تركي في الجزء الاول الى جميع أبحاث برونشفيك بكيفية دقيقة حيث أشار إلى أسماء المجلات والكتب والموسوعات التي احتوت هذه الابحاث وتواريخ صدورها وأرقام الصفحات المتعلقة بها ممّا ييسر على الباحث مهامه في دراسته هذه الشخصية المهمة في ميدان الاستشراق والكثيرة العطاء فيه. وقد تنسح الفرصة لنا مستقبلا لنتكلم عنها بنوع من التفصيل.

(35) (Charles PELLAT) مستشرق فرنسي، ولد عام 1914 بالجزائر، ولا يزال قيد الحياة، تلقى دروسه الثانوية بليسي ليوطي بالدار البيضاء (المغرب)، حصل على الباكالوريا سنة 1932 ثم على الليسانس في اللغة العربية من جامعة بوردو سنة 1935، وشهادة اللغة العربية من معهد الدراسات المغربية بالرباط سنة 1935، وشهادة لغة البربر من كلية الآداب بجامعة الجزائر سنة 1938، وشهادة التبريز في العربية، ثم الدكتوراه في الآداب من جامعة باريس سنة 1950. عمل مديراً لقسم الدراسات الاسلامية في جامعة السوربون باريس، ومديرا لدائرة المعارف الاسلامية في نشرتها الفرنسية. وقد انتدب لبعثات علمية وإلقاء دروس ومحاضرات معظمها بالعربية بكل من السنغال وموريتانيا والمغرب وتونس وليبيا ولبنان والأردن وسوريا والعراق والعربية السعودية والهند والباكستان وجامعة برنستون.

أربت آثاره على 138 بحثا ــ خلا التقارير التي تجاوزت المائة، وكذا 260 مقالا في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الاسلامية. كان أكثر اهتمامه بالجاحظ ومؤلفاته وبالمسعودي وكتابه مروج الذهب، وبالأدب العربي، وتاريخ الاندلس واللغة العربية واللهجة المغربية مع دراسة لبعض النصوص البربرية،...

ولمن أراد مزيدا من التفاصيل حول مؤلفات ومقالات شارل بيلا الرجوع إلى كتاب نجيب العقيقي **«المستشرقون»**، الجزء الاول، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة 1980، ص 353–359.

(36) (Claude CAHEN) مستشرق فرنسي يهودي، ولد عام 1909، درس بالسربون ومدرسة اللغات الشرقية والمدرسة العليا للاساتذة، عين سنة 1938 محاضرا بمدرسة اللغات الشرقية بباريس ثم أستاذا لتاريخ الاسلام في كلية الآداب بجامعة ستراسبورغ سنة 1945، ثم في سنة 1959 أستاذا بجامعة السربون بباريس. مبرز في التاريخ سنة 1932 ثم دكتور في الآداب سنة 1940. اهتم بدراسة تاريخ الحروب الصليبية والتاريخ الاقتصادي للمجتمعات الاسلامية. شارك بعدة مقالات في دائرة المعارف الاسلامية. منذ سنة 1957 وهو رئيس تحرير مجلة **«جريدة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق** "Journal af the Social and Economic History of the Orient" **المعرفة بمجموع المؤلفات والمقالات، يراجع الجزء الاول من كتاب نجيب العقيقي «المستشرقون»**، ص 342–346).

(37) (Roger ARNALDEZ) من المستشرقين الفرنسيين المعاصرين، استاذ بجامعة السوربون بباريس. له عدة أبحاث خاصة حول ابن حزم وفخر الدين الرازي. يمكن الرجوع إلى بعض أبحاثه في موسوعة المستشرقين لنجيب العقيقي ــ الجزء الاول، ص 362، إلا أن له كتبا عدة لم تستوعبها هذه الموسوعة، خاصة ما صدر منها مؤخرا.

(38) (Georges VAJDA) مستشرق يهودي من هنغاريا أصلا، ولد ببودابست سنة 1908، بدأ دراسته هناك وختمها في فرنسا التي التحق بها ابتداء من سنة 1928، حيث تكون على يد كبار المستشرقين وقتئذ أمثال موريس ديمومبين (1862–1957) في مدرسة اللغات الشرقية وجامعة السوربون. عين **بالمعهد الديني الاسرائيلي بفرنسا** سنة 1936، ومعيداً بالمدرسة العملية للدراسات العليا بالسوربون سنة 1938، ومديرا لها سنة 1954. كما ترأس إلى جانب منصبه هذا رئاسة القسم الشرقي في معهد أبحاث تاريخ النصوص من سنة 1940 إلى سنة 1978. له عدة أبحاث ودراسات في الاسلام والفلسفة وتاريخ الفكر وفهارس المخطوطات يمكن الرجوع إلى العديد منها في الجزء الأول من موسوعة

«المستشرقون» لنجيب العقيقي، ص 338-342. وصفه نيكول كوتار في مقدمة الكتاب الذي صدر لفاجدا بعد وفاته بأنه المشارك بالمقالات العديدة في **«دائرة المعارف الاسلامية»**، ومن أكابر الرواد في العلم اليهودي بفرنسا، بل من مُعرّبيه المرموقين، توفي في 7 أكتوبر 1981.

(39) (Robert LE TOURNEAU) مستشرق فرنسي (1907-1971)، من أساتذة جامعة إكس — مرسيليا، يمكن الاطلاع على مؤلفاته في موسوعة نجيب العقيقي «المستشرقون»، الجزء الاول، ص 327 و328.

(40) (Louis GARDET) لويس غاردي، مستشرق فرنسي مسيحي مختص في الثقافات والديانات المقارنة. اهتم بالجوانب الاجتماعية في الاسلام ودرّس ابتداء من سنة 1957 إلى سنة 1972 الفلسفة الاسلامية بالكوليج الدولي للفلسفة بتولوز، كما كان يلقي عدة دروس بالمعهد البابوي للدراسات العربية بروما. زار عدة بلدان عربية وإسلامية وشارك في عدة لقاءات ومؤامرات حول الاسلام والفكر الاسلامي. شارك في تحرير **«دائرة المعارف الاسلامية»** إضافة إلى إدارته مع إيثيان جيلسن منشورات **«دراسات إسلامية»**.

(41) (E. GILSON) فيلسوف فرنسي، ولد عام 1884، تخرج من جامعة باريس، وعين أستاذا مساعدا للفلسفة سنة 1907. منحته جامعات أكسفورد، وأبرلن، وسانت أندروز، ومونتريال، وميلانو، وهارفارد الدكتوراه الفخرية، درّس في جامعات ليل وستراسبورغ، وباريس، ومعهد فرنسا. وهو مؤسس ومدير معهد الدراسات في القرون الوسطى في تورنتو، ورئيس الجمعية الفنرسية الكندية العلمية في مونتريال. اهتم بفلسفة ابن سينا وله دراسات حول الفلاسفة العرب في تفسير علم الكلام (انظر **«المستشرقون»**، الجزء الأول، ص 281).

(42) **«الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري / القرن العاشر الميلادي: مسكوية فيلسوفا ومؤرخا»**، محمد أركون، المكتبة الفلسفية ج. فران، باريس، الطبعة الثانية 1982، ص 16 و17.

(43) أفكار كل من رجاء غارودي وموريس بوكاي فيها ما يؤخذ ويرد، إلا أن الملاحظ والجدير بالانتباه هو أن أفكار غارودي ليست وليدة اليوم، فغارودي سبق له حين زيارته لمصر في أواخر 1969 — واستقبل يومها بالحفاوة الكبيرة والكرم «الحاتمي» في أعلى مراتبه العربية المعاصرة — أن ألقى ثلاث محاضرات، الأولى حول دور الحضارة العربية الاسلامية في التاريخ استشهد فيها بنصوص من الكتاب والسنة، والثانية حول الاشتراكية والاسلام، والثالثة حول تعدد النماذج الاشتراكية. ورغم أن غارودي — وهو يومئذ رئيس مركز الابحاث الماركسية التابعة للحزب الشيوعي الفرنسي — كان في محاضرته الأولى يمدح الحضارة العربية الاسلامية ويفخر بتاريخها القديم مثنيا على الاسلام ومعتزا به كأصل من أصول الاشتراكية، بل واصفا للاسلام بالاشتراكية الأولى قبل ظهورها في القرن الماضي، فإن أركون لم يصرخ يومئذ على صفحات المجلات أن غارودي يتكلم عن الاسلام وهو جاهل له ! يومها لم يقل أحد أن غارودي يتكلم عن الحضارة الاسلامية وهو لم يقرأ رسالة الشافعي ! وإن كانت معلومات غارودي وقتئذ عن الاسلام هي غير معلوماته عنه اليوم.

لكن بمجرد أن أعلن غارودي إسلامه وعكف على دراسة الاسلام، واستمر استدعاؤه لبعض الندوات الثقافية بالعالم العربي الاسلامي كما كان سابقا، لكن عن طريق غير اليسار العربي، تفجر أركون وأمثاله، وبدأوا في التهجم على شخصه والتقليل من ثقافته، علما بأن «ظاهرة غارودي» كما يحلو للبعض تسميتها هي ظاهرة صنعها اليسار العربي سابقا، والذي كان يقدمه كنموذج وقدوة ينبغي الاقتداء بها في العالم العربي الاسلامي. وكان طبيعيا أن يثير أهل الاسلام، بعد أن انضم إليهم الرجل، وأن يصبحوا في وجه أصدقائه بالأمس وأعدائه اليوم: هذا قدوتكم قد أسلم فلم تكفرون ؟ فكان أن سخّروا أقلاما تشهد زورا أنه لم يكن بكبير وليس عالما بشيء !!... وأركون من هذه الأقلام.

ولا يمكن القول بأن أركون لم يسمع يومها بهذه الزيارة والنشاط الثقافي الذي كانت محله، وهو الواصف لنفسه «بالمتتبع لقضايا العالم الاسلامي»، فمعظم الجرائد والمجلات المصرية وقتئذ تكلمت عن غارودي وعن نشاطه، وأجرت معه مقابلات واستجوابات، بل استمرت طيلة أيام بعد المحاضرات المذكورة مناقشات أفكار غارودي وآراءه على أعمدة هذه الجرائد والمجلات. أم ياترى أركون كان مشغولا بموضوع رسالته للدكتوراه ولم يهتم بغارودي حتى أسلم وغيّر قبلته من موسكو إلى مكة ؟ (للمزيد من التفصيل حول هذه الزيارة، يمكن مراجعة مقال الدكتور حسن حنفي — صاحب اليسار الاسلامي ! — المعنون **«جارودي في مصر»**، وهو يكاد يكون تقريرا شاملا مشفوعا برأي الكاتب حول النشاط الثقافي موضوع الزيارة، بمجلة **«الكاتب»**، عدد 106، يناير 1970، وقد أعادة نشره حسن حنفي في كتابه **«قضايا معاصرة: في فكرنا المعاصر»**، ص 155).

(44) **«مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي»**، محمد أركون، مجلة **«الفكر العربي المعاصر»**، عدد 32، ماي — يونيو 1986، ص 31.

(45) المرجع نفسه، الهامش.

(46) **«الخطابات الاسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي»**، محمد أركون، وهو كذلك الفصل السادس من كتابه «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، هامش 26، ص 272.

(47) نفس المرجع، ص 250.

(48) نفس المرجع، ص 258 و259.

(49) يراجع كتاب جورج بلانديي **«السلطة على خشبة المسرح»** لمزيد من الفهم لمصطلح «الاخراج المسرحي» الذي نعينه. «Le Pouvoir sur Scène», Balland 1980.

(50) انظر مثلا قوله في الهامش 27 من بحثه **«الخطابات الاسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي»**، ص 272 من كتاب أركون **«تاريخية الفكر العربي الاسلامي»** حيث قال: **«أفكر هنا ببعض الاستثناءات التي أفضل عدم تسميتها لئلا أغضب أولئك الذين لم أسمّهم.»**.

(51) يريد أركون بالنص نص المستشرق برنار لويس (Bernard LEWIS) الذي ذكره في بحثه المذكور، والذي يمكن (أي النص) اختصاره كالآتي:

«1 — الشريعة هي القانون المقدس للاسلام، وهي تشمل كل مناحي نشاط الانسان وأعماله وتخص إذن بشكل طبيعي سلوك الحكومة (الاسلامية) بكل صيغها وأشكالها...

2 — إن رجال القانون في الوقت الذي بقوا فيه مخلصين للمبادىء الأساسية للقانون المقدس قد اختلفوا فيما بينهم أحيانا أو جددوا بخصوص الطريقة الانسب لتفسير هذه القوانين وتطبيقها.

3 — حسب التراث الاسلامي، فإن الدولة لا تخلق القانون وإنما هي بالذات مخلوقه ومحروسة من قبل القانون الصادر عن الله، والقانون يفسّر ويطبّق من قبل أولئك الذين يتمتعون بالكفاءات اللازمة.» (ص 255 من كتاب **«تاريخية الفكر العربي الاسلامي»**). هذا المستشرق الذي يصفه أركون بأنه «أحد أفضل العارفين بتاريخ الاسلام» (ص 254)، حين ذكر بأن الشريعة هي القانون المقدس للاسلام والصادر عن الله، نعته أركون بأنه تطرف وبالغ في قوله وأنه عالج «المفهوم الاسلامي» على «الطريقة السكونية» (ص 256).

وبرنار لويس هذا مستشرق يهودي، ولد في لندن بتاريخ 31 / 5 / 1916، حصل على دبلوم الدراسات السامية من جامعة باريس (1937) والدكتوراه من جامعة لندن (1939)، وهو استاذ الدراسات الخاصة بالشرق الادنى في جامعة برنستون، (انظر ترجمته ومعظم مؤلفاته بموسوعة المستشرقين لنجيب العقيقي، الجزء الثاني، ص 143 — ص 145). اهتم خاصة بتاريخ وأصول الاسماعيلية وتاريخ العرب. وصفه فْرانْسوَادِي بُلْوَا (دارس أمريكي ذو نزعة اشتراكية) فقال:

«... وهناك اليوم عاملون كثيرون في مضمار ما يسمى بدراسات الترق الاوسط وضعوا أنفسهم في خدمة الصهيونية بفلسطين المحتلة، من معاهد بداخل فلسطين أو بالولايات المتحدة. إنهم يعملون في مجال الدعاوة للكيان الصهيوني

أو يكتبون دراسات ذات طابع استشاري في مجال فهم أوليات المقاومة العربية للاحتلال، والموقع «الحضاري» للكيان الصهيوني في «الشرق الأوسط» المتخلف الاستبدادي. من بين هؤلاء يبرز إسم المستشرق المعروف برنارد لويس الذي تخرج على يديه عشرات الطلاب العرب واليهود» (مجلة «الفكر العربي»، عدد 32، ابريل / يونيو 1983، ص 147).

وبالفعل فكتابه الغرب والشرق الأوسط، المنقول الى العربية على يد نبيل صبحي (بيروت 1965)، يحتوي على العديد من الفقرات التي تؤيد قول فرانسوادي بلوا الذي ذكرنا، يقول موسى محمود حين مراجعته للكتاب:

«وبالنسبة للقومية اليهودية يشير لويس إلى أنها بدأت في وسط وشرق أوروبا حيث كانت تعيش الأقلية اليهودية المحافظة. وفي هذه المسألة يؤكد المؤلف أنه كانت لهذه الأقلية جميع متطلبات الدولة القومية عدا شيئين : اللغة القومية الواحدة والأرض الواحدة (ص 138). ونتيجة لذلك كانت حركتا البعث العبري والصهيونية تهدفان إلى تأمين هذين الشيئين المفقودين ! ولايكتفي لويس بذلك بل يبلغ به حد القول : إن اليهود شعب قادر على استنباط الأشياء الجديدة، ولقد شهد لهم بذلك أصدقاؤهم وأعداؤهم على السواء فهم الذين اخترعوا الرأسمالية والشيوعية، ولقد قال البعض إنهم هم الذين جاءوا بالمسيحية والاسلام ! (ص 139). وهكذا لا يعجز الذين ابتدعوا كل هذا الابتداع عن ابتداع تاريخ وقومية وكل شيء !!.

يأخذ لويس بناصر الاسلام في مواجهته المسيحية، وبناصر الغرب في وجه الاسلام والمسيحية، وبناصر اليهودية (وهو يهودي) في وجه المسيحية والاسلام والغرب. وهكذا يسود «التنافي» نظرته. ولو وعى ذلك لزعم أيضا أن «التنافي» اختراع يهودي !!» (مجلة «**الفكر العربي**»، عدد 32، ص 290).

هذا الذي يرى أن اليهود يحتمل أن يكونوا مخترعي الاسلام يصفه أركون بأفضل العارفين بتاريخ الاسلام ! يقول أركون:

«سوف نستعير المثال الأول من المستشرق برنار لويس، ليس فقط لأنه انخرط دائما في النقاش الدائر حول الاستشراق، وإنما أيضا لأنه أحد أفضل العارفين بتاريخ الاسلام.... لقد حصلت لي فرصة المشاركة مؤخرا مع برنار لويس في مؤتمر علمي هام عقدته اليونسكو لمناقشة موضوع «الرؤية الأخلاقية والسياسية للاسلام»، وكانت مداخلة برنار لويس بعنوان: «الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي». نجد في هذا النص مزايا وملامح أستاذ جامعة برنستون الكبير. نجد روحا وذكاء حادا ومعلومات واسعة لا يعتريها النقص، وسيطرة رائعة على فن الكتابة وتقديم الافكار، ومسارا واثقا من نفسه لا يضيع مطلقا وسط التحرّر العلمي الثقيل أو التفكير المجرد أو الانحراف المنهجي. كما ونجد استعراضا ماكرا يختبىء وراء رصانة الاستاذ. إن أولئك الذين يقدرون مزايا اللغة الانكليزية وبلاغتها يعترفون معي بأن قراءة برنار لويس أو الاستماع إليه يمثل متعة حقيقية» (تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 254).

وهذه المتعة لا تنقطع عند أركون إلا عندما يقول برنار لويس بأن الشريعة الاسلامية هي قانون مستمد من الوحي الالهي. أما قوله المزكي للصهيونية والقول بأن الاسلام اختراع يهودي، فتلك معلومات حسب أركون واسعة لا يعتريها النقص، ومسار واثق من نفسه لا يضيع ولا ينحرف، نا بع من روح قوية وذكاء حاد !! وتباً لذكاء يشمت فيه الغباء !.

(52) «**تاريخية الفكر العربي الاسلامي**»، ص 271، هامش 14.
(53) نفس المرجع، ص 247 و248.

(54) «**الهدى**»، عدد 15، ص 49.

(55) «**الوحي، الحقيقة، التاريخ (نحو قراءة جديدة للقرآن)**»، محمد أركون، مجلة «**الثقافة الجديدة**»، عدد 26 / 27، 1983، ص 44. ونود أن ينتبه القارىء إلى ما يريده أركون، لأن ترجمة الكاتب المغربي العربي الوافي لن تعبر أحسن تعبير عن ما قاله أركون بالفرنسية، فأركون لا يقول أنه علينا التخلص من الايمان بالجنة المملوءة بالحور العين التي تجري من تحتها الانهار، ولكن يقول بضرورة التخلص من السخرية من هذا الايمان (لأنه يفترض أنه يخاطب جمهورا يسخر من ذلك)، لكن ليس لكونه إيمانا بالحق ولكن لكوننا لا نستطيع فهمه إلا إذا ربطناه بالخيال الشعري للأعراب البدو ! وهذا هو التطبيق العملي للانتروبولوجيا الدينية التي ينادي بها أركون، والتي تنطلق من ضرورة خلط أوراق العصور الاولى للاسلام دون تمزيق لهذه الأوراق، أي إدخال تاريخ هذه العصور لمختبر النقد والتحليل وإخضاعه لتحاليل لا تجانسه ولا تتناسب مع تركيبه وتكوينه مع كل التخدير اللازم واللمس الناعم أثناء عمليات التحليل !

(56) نفس المرجع، ص 55. وسنرجع إلى هذا الطعن في كتاب الله حين تحليلنا للمشروع الأركوني في هذا الفصل.

(57) «**الاسلام في أسئلة**» (L'Islam en questions)، نشر «جراسي (Grasset)»، أبريل 1986، لكاتبيه: لوك بريوليسكو وفيليب كاردنال، ص 181. والنص الفرنسي هو كالآتي:

«Et le Coran dit à ceux qui ne voulaient pas aller se battre aux cotés du Prophète qu'il est de leur devoir de ne pas déserter au milieu de la bataille».

(58) «**أنوال الثقافي 7**»، العدد 157، السبت 5 دجنبر 1984، ص 8. وأركون هنا يراوغ ويداهن ويعرف جيدا أن كلمة «ميث» الفرنسية كما حددها الانتروبولوجيون، وخاصة منهم كلود ليفي ستراوس، تعني القصة من الوضع البشري، التي قد لا تخلو من مرجع حقيقي ولكن ضخمتها مجموعة غير حقيقية من المفاهيم المتكونة عند المجتمعات «البدائية» مثلا من خلال تصوراتها ومعتقداتها للكون والطبيعة والحياة. وليس أدل على قولنا من كون هاشم صالح، المترجم للنصوص الأركونية تحت مراقبة مؤلفها، قد ترجم كلمة «ميث» بأسطورة وليس بالقصة أو القصص، لأن كلام أركون بدون ذلك سوف لا يستقيم، وسنرجع للبسط في الموضوع عند الكلام عن «القاموس الأركوني»، وبالضبط عند الكلام عن مصطلح «الأسطورة» في هذا القاموس.

(59) «**الاسلام والعلمنة**»، دراسات عربية، عدد 5، مارس 1986، ص 26، أو «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، ص 284.

(60) «الفتح الباري» لابن حجر العسقلاني، الجزء 12، مكتبة الرياض الحديثة، ص 323، الحديث رقم 6952 في «كتاب الاكراه»، ورواه البخاري كذلك في «كتاب المظالم»، حديث رقم 2444 برواية أخرى: «... قالوا يا رسول الله، هذا ننصره مظلوما، فكيف ننصره ظالما ؟ فقال: تأخذ فوق يديه». («الفتح الباري»، الجزء 5، ص 98). والحديث رواه كذلك الامام مسلم وفيه «إن كان ظالما فلينهه فإنه له نصر» في «كتاب البر والصلة والآداب» («صحيح مسلم بشرح النووي»، دار إحياء التراث العربي، الجزء 16، ص 137 و138)، والترمذي في كتاب الفتن وكذلك الدارمي والامام أحمد بن حنبل. وذكر ابن حجر في شرحه للبخاري لطيفة فقال: «ذكر المفضل الضبي في كتابه «الفاخر» أن أول من قال «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» جندب بن العنبر بن عمرو بن تميم. وأراد بذلك ظاهره وهو ما اعتادوه من حمية الجاهلية، لا على ما فسره النبي ﷺ، وفي ذلك يقول شاعرهم:

إذا أنا لم أنصر أخي وهو ظالم ... على القوم لم أنصر أخي حين يظلم

(61) الاسلام: الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت 1983، ص 197 أو الأصل الفرنسي، ص 228.

(62) من مقالة كتبها كارل ماركس في ملحق «الجريدة الرينية»، العدد 195، 14 يوليوز 1842. ذكرها حسين مروة في تصدير كتابه «النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية»، الجزء الثاني دار الفارابي، بيروت، 1979، الطبعة الأولى، ص 7.

(63) انظر الفصل الثاني من كتاب أركون «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، ص 65 – 113.

(64) «الرسالة» الامام إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دون ذكر للناشر وتاريخ الطبعة، ص 113.

(65) «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، ص 8.

الحداثة والتراث

للدكتور
محمد مصطفى هدارة

ليس هناك مصطلح أدبي في تاريخنا الحديث والمعاصر أشد بريقا وصخبا من اصطلاح الحداثة فهو شديد الجاذبية، بحيث لا يبقى أحد لا يحب الانتساب إليه والوصف به، فما من أديب أو باحث، مهما يكن شغفه بالتراث، يحب أن يوصف بالقدم في آرائه ،أ و أسلوبه، أو منحاه الفكري، ولهذا تسلل هذا المصطلح إلى حياتنا الأدبية تسللا ذكيا، دون أن نستشعر غرابته، أو نتوجس منه، وبدأ الاختصام قليلا حول آثاره الابداعية أو النقدية، وكأنه اتجاه تجديدي يقاومه المحافظون على التراث في استحياء، بوصفه حلقة في سلسلة الخصومات التي شب أوارها بين القدماء والمحدثين في خلال عصور أدبية مختلفة.

لقد ارتبطت الحداثة في أذهان معظم الباحثين بحركة الزمن المندفعة للامام، ومن هنا كانت واجهتها الجذابة اللامعة التي لا تشي بمكنونها الحقيقي، وأصولها التي تبعد عن كونها محاولة للتجديد في مجالات الابداع الأدبي من شعر ورواية وقصة ومسرح، أو في حركة النقد الأدبي التي دهمتها مصطلحات البنائية والسميولوجية والتفكيكية وغيرها.

بل إن مفهوم الحداثة انحصر عند الباحثين في العلاقة بين الحداثة وحركة الشعر الحر، أو ما يسمى بقصيدة التَّفعِيلَة، بحيث تصورها مجرد ترخص عروضي لا يلبث أن ينكره الذوق العربي، وربما انحصر مفهوم الحداثة عند باحث آخر في إطار العلاقة بينها وبين ما يعرف بقصيدة النثر، فهي لا تعدو أن تكون ثورة تحاول أن تعصف بالعروض العربي، وقد يراها باحث ثالث من خلال اسقاط نظام السرد أو وجود البطل في الرواية الحديثةز أو من خلال الثورة على القواعد في المسرحية.

والحقيقة أن الحداثة أخطر من ذلك بكثير، فهي اتجاه فكري أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية وكل ما عرفته البشرية من مذاهب واتجاهات هدامة،ذلك أنها تتضمن كل هذه المذاهب والاتجاهات، وهي لا تخص مجالات الابداع الفني أو النقد الأدبي، ولكنها تعم الحياة الانسانية في كل مجالاتها المادية والفكرية على السواء.

ولا بد أن نقرر منذ البداية أن الحداثة ارتبطت في نشأتها وفي مفهومها بالفكر الغربي، وهي تعبير عن التحول الحضاري في أوروبا وأمريكا وواقعهما التاريخي، وأن العالم العربي لم يعرفها إلا من خلال استيراده الذي لا ينقطع لنظم الحياة الغربية وأفلام التلفزيون والسينما والبلوجينز والروك أند رول، والكوكاكولا، جنبا إلى جنب مع الأسلحة المتطورة، والوسائل التيكنولوجية وأدوات الرفاهية.

ولا بد لي أن أقرر أيضا أن الغربيين يفرقون بين اصطلاح الحداثة MODERNISM للدلالة على هذا الاتجاه الفكري الذي يعم الحياة الانسانسة بمنهجه الذي سوف نتحدث عنه، وبين العصري MODERNITY التي تعني إحداث تجديد وتغيير في المفاهيم السائدة المتراكمة عبر الأجيال، نتيجة وجود تغير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن. وهذه الحركة العصرية بدأت في أوروبا مع عصر النهضة، دون أية مخاصمة بينهما وبين التراث. بل قد جعلت منه في اتجاهها الفكري أصلا من أصولها.

أما الحداثة بمفهومها الاصطلاحي فاتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما كان، وما هو كائن في المجتمع. ويصفها أحد الباحثين الاوربيين بأنها زلزلة حضارية عنيفة، وانقلاب ثقافي شامل، وأنها جعلت الانسان الغربي يشك في حضارته بأكملها، ويرفض حتى أرسخ معتقداته المتوارثة. ويصفها باحث آخر بانها فن الرأسمالية والتصنيع المتصل المتزايد في السرعة، وأنها تعرض الوجود للامعقول ولانعدام المعنى. أما أدبها فهو أدب التكنولوجيا الذي جاء للقضاء على الحقائق العامة المشتركة، وعلى الأفكار التقليدية عن العلبة.

ويعرف باحث اوربي آخر الحداثة بأنها شغف بالمجهول يؤدي الى تحطيم الواقع. ويصف احد المبشرين بها فتنتها وخطر تأثيرها فيقول: إن فتنة الحداثة لا يمكن أن تقاوم حتى عندما تقود الى السأم أو الانحطاط أو الموت البطيء.

ويرى بعض الباحثين الأوروبيين أن الشاعر الفرنسي شارل بودلير (1821–1867 م) هو أول من قدم في مجال الأدب صياغة نظرية الحداثة، وهي تقوم على أساس أن كل ما هو مظلم بائس منحط في النظرة السائدة التقليدية، يصبح في منظور الحداثة فاتناً مثيراً، وأن الحداثة في الأدب قد تحددت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أساس النظرية البودليرية، بحيث تتضمن

استحداث علم جمال للقبح والبشاعة والافلات من الواقع، والوجود في حالة توتر مستمر، وتذوق الغامض في حد ذاته وتعميم التجريد في شكل التعبير، وإيجاد لغة جديدة لا تعترف بالدلالات والمواضعات على أساس ما يسمى بكيمياء اللغة.

ويعرف رولان بارث BARTHES (1915–1981 م) الحداثة بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الانسان المعاصر إلى السيطرة عليه، ويقول في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الابداع في الثورة المعرفية، مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة، أفكاراً جديدة وأشكالاً غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة فيقف بعض الناس مبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا.

وهذا المفهوم الذي حددته الثقافة الغربية للحداثة يتعارض مع المذاهب الواقعية والرومانسية والكلاسيكية، ويتآلف مع التجريدية والتأثرية والتعبيرية، والرمزية، والتكعيبية، السريالية إلى حد ما، **وهو يبدو في مظهره غريبا عن الفكر الماركسي، ولكنه في الحقيقة وثيق الصلة بهذا الفكر.** وقد قيل أن ماركس بحث عن المطلق والخفي في التاريخ وفي العلاقات الاجتماعية حتى خرج بنظريته، وهذا هو المنطلق نفسه الذي صدر عنه أصحاب الحداثة. كما أن فكرة الانسان الكامل التي يتبناها أصحاب الحداثة بوصف الانسان مركز الكون تقابل فكرة الانسان الكلي في الماركسية. وتتفق الحداثة مع الماركسية اتفاقا كاملا في الثورة على المفاهيم السائدة في مجتمع ما، وعلى تقاليده وتراثه، وفي محاولة هدم كل ما هو أصيل وثابت فيه، وتأتي العقيدة في مقدمة ذلك، ولهذا لا نستغرب أن يكون معظم الداعين للحداثة في العالم الغربي من الشيوعيين المعروفين مثل لوي آراجون ARAGON (1897–1981 م) وهنري لوفيفر Lefebvre، وأوجين جرندال GRINDAL (1895–1952 م)، حتى رولان بارث كان مولعاً بماركس. وسنجد الداعين للحداثة في العالم العربي دون تعيين أسمائهم — من أصحاب اليسار والباطنية والفكر القومي وغير ذلك من تلك النحل الشاذة.

وقد تسللت الحداثة من الفكر الغربي إلى عالمنا العربي منبتة عن أرضها وعن الحضارة التي أوجدتها، وعن الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شكلت كيانها. ومن المؤسف أن عالمنا العربي قد دأب منذ اتصاله بالغرب في مفتتح العصر الحديث في أوائل القرن التاسع عشر على الوقوف موقف المتلقي لكل ما يموج به الغرب من مذاهب وآراء واتجاهات، يروج لها الذين صنعهم الغرب على عينه، وقطعهم عن جذورهم، وأقام جدارا بينهم وبين تراثهم.

ولاشك أن فصل الفكر عن دوافعه وعن سياقه التاريخي، ونقله إلى بيئة غريبة عليه، ومجتمع له تراثه وأصالته الفكرية وقيمه وعقيدته الدينية — وهذه الثوابت جميعا ترفض أن تخضع لرياح التغيير الغربية الوافدة — أمر يدل على الرغبة الجامحة لدى الفئات المستغربة لترسيخ النموذج الغربي في حياتنا وفكرنا.

إن الحملة الفرنسية التي غزت مصر في أواخر القرن الثامن عشر كانت رمزا لغزو الفكر الغربي للعالم العربي والاسلامي، وهو لا يزال مستمرا حتى اليوم، وهو غزو منظم، يقترن من حين لآخر باشكال الحرب والحصار الاقتصادي. ومعنى استمراره أن عالمنا العربي الاسلامي لا يزال متشبثا بثوابته، أمينا على تراثه وأصالته، حافظا لعقيدته، برغم كل محاولات الغزو الفكري والقهر الاقتصادي والعسكري طوال قرنين من الزمان.

بل لعل هذا الغزو المستمر أحيا روح المقاومة، وأوجد رد فعل قويا للدفاع عن الشخصية الذاتية لعالمنا العربي المسلم بكل مقوماتها وأصولها.

تسللت الحداثة إذن الى عالمنا العربي ضمن حملة الغزو الفكري بظاهرها اللامع الجذاب الذي أوقع في شراكه من تلقاها بالمفهوم العام للتجديد أو المعاصرة، حتى لقد ربط بعض الباحثين بينها وبين حركة الشعر الحر الذي ظهر في جيل الأربعينات كما سبق أن ذكرت. وفي رأيي أن تلك الحركة لم تكن قوية الانتماء للحداثة، على الرغم من وجود ظواهر مشتركة بينهما. فقد أضرب الشعر الحر عن التزام النظام الموسيقي للبحور العربية المعروفة، ورأى أصحابه أن موسيقى الشعر ينبغي أن تكون نابعة من الألفاظ ذاتها، مرتبطة بمدلولاتها كما ينبغي أن تكون انعكاسات للحالات الانفعالية عند الشاعر. وكان موقفهم من القافية مختلفا، فبينما التزمها بعضهم — أياً كانت صور هذا الالتزام — تحرر منها آخرون تحرراً كاملا، ورأوا ايضا التحرر من صيغ التعبير القديمة، وإخضاع عناصر الشكل لدفقات شعورية متغيرة، والاستعانة بالرمز حينا، وبالأسطورة حينا آخر لتصوير أفكارهم ومشاعرهم، واستيطان المعاني بدلا من وصفها وصفا خارجا يعتمد على السرد الممل.

وبرغم كل هذه التغيرات ظل الشعر الحر على وشيجة ما بالتراث، حين أبقى على الوحدة الجزئية للبحور العربية وهي التفعيلة، ليس هذا فحسب، بل إن هذا النوع من الشعر لم يقطع صلته بالتراث، بل استدعى كثيرا من شخصياته وأحداثه، ووجد أصحابه في التراث نفسه مسوغا لهدم السطور المتساوية والقافية الموحدة واستخدام التفعيلة استخداماً حرّاً، كما نتمثل في الموشحات، وفي محاولات الخروج على الشكل التقليدي للقصيدة في العصر العباسي. ثم إنهم وجدوا المجددين في أوائل هذا القرن من رواد الحركة الرومانسية يبذلون محاولات لتغيير رتابة الوزن والقافية، ويستعينون بالرمز لتعميق مضامينهم والايماء بظلال جديدة للتعبير الشعري، وربما أغرق بعض أصحاب الشعر الحر في استخدام الاساطير اليونانية، وفي الخضوع لتأثير الشعر الغربي

في لغة الشعر وبنائه التعبيري، وتأثروا في ذلك بإليوت T.S.Eliot وإيمي لوول Amy وغيرهما من رواد مدرسة الشعر التصويري بصفة خاصة، ولا نعدم من أصحاب هذه الحركة من جرفه التيار الماركسي الذي كان يلح على هجر التراث، ولكنني لا أرى في النهاية أن حركة الشعر الحر مطابقة لمفهوم الحداثة كما سبق أن بينت اصوله الاولية في الفكر الغربي، ولكنها كانت المدخل اليه.

كان الشعر الحر محاولة للتجديد اختلفت أهداف أصحابها حول مواصلة التراث أو مقاطعته، وكان الاختصاص حول هذا الشعر وانتشاره في بيئات أدبية غير قليلة إيذانا لأصحاب الحداثة بولوج الميدان، مع وعيهم بأن كل مذهب فكري حين يرتحل من بيئة لأخرى، ومن مجتمع إلى مجتمع آخر، بحاجة إلى تعديل مفهومه خضوعا لظواهر التغير في تلك البيئة وذلك المجتمع، وإن الابداع والتفكير النقدي يخضعان للمستوى الحضاري والفكري في أمة من الامم، بحيث يصعب نقل تجاربهما الجاهزة الى أمة اخرى تختلف عنها فكريا وحضاريا.

ولهذا قدر المخططون لترويج الحداثة في العالم العربي إسهاما منهم في ترسيخ النموذج الغربي المتحلل في حياتنا وثقافتنا أنها سوف تُحدث صدمة للمجتمع، ولكنهم كانوا عازمين بإلحاحهم على استيعاب الفكر العربي هذه الصدمة وسريانها في كيانه. لم يكن غريبا إذن أن يصدر **علي أحمد سعيد الملقب بأدونيس** (ودوره مرسوم بعناية في تاريخ فكرنا المعاصر) مع بيان الحداثة صدمة الحداثة فيشعر بأهميتها اجتذابا للناس إليها، وليس تنفيرا منها، وهو لا يستطيع أن يتهرب من تعريف الحداثة بوضعها في إطارها الصحيح، ولكنه لا يرسم لها صورة متكاملة إلا من خلال بحوث ظهرت في سنوات متوالية، يقول: «إن الحداثة رؤيا جديدة، وهي جوهريا رؤيا تساؤل واحتجاج: تساؤل حول الممكن، واحتجاج على السائد، فلحظة الحداثة هي لحظة التوتر أي التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغييرية من البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها».

إن أدونيس في هذا التعري يكشف عن الوجه الحقيقي للحداثة، فهي لا تستهدف أصلا الحركة الابداعية أو النقدية، بل هي مذهب فكري يتمرد على الواقع الاجتماعي، ويثور على الأنظمة السائدة مطالبا بالتغيير. ونراه أكثر وضوحا في موضع آخر من كتاباته حين يصف الحداثة بأنها (تجاوز الواقع أو اللاعقلانية، أي الثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق وعلى الشريعة، من حيث هي أحكام تقليدية تعني بالظاهر.. هذه الثورة تعني التوكيد على الباطن، وتعني الخلاص من المقدس والمحرم وإباحة كل شيء للحرية).

إن أدونيس في هذا النص أكثر صراحة وجرأة، وهو ينقل مفهوم الحداثة الغربي ــ كما بينت أصوله ــ دون تمويه. ويمد سطوة الحداثة الى أبعد بكثير من مجال الابداع الأدبي والنقدي ليحاول أن يعصف بالشريعة، ويتحلل من كل المقدسات والمحرمات، ليبيح للمجتمع الفوضى والانحلال بدعوى الحرية.

وهو يعترف بأن تلك الحركة لا عقلانية، وبلا منطق، ويحاول أن يربط بينهما وبين الباطنية ممزقا كل قناع يمكن أن يحجب الصورة الحقيقية الشوهاء للحداثة.

ويحاول أدونيس ايهامنا بوجود (حداثة عربية). وكأن هذا المذهب الخبيث قد مكن له في فكرنا العربي المسلم، واصطنعناه كما سبق أن اصطنعنا الرومانسية والواقعية وغيرهما من المذاهب الأدبية التي صدرها لنا الفكر الغربي ولم تكن لها الخطورة العظمى للحداثة التي تطالب بتدمير كل فضيلة ثابتة في المجتمع، وكل قمة سامية في الفكر، فهو يدعي أن ما أسماه بالحداثة العربية يعتمد (على مقاييس مستمدة من (إشكالية) القديم، والمحدث في التراث العربي، ومن التطور الحضاري العربي، ومن الفكر العربي الراهن، ومن الصراع المتعدد الوجوه الذي يخوضه العرب). وفي هذا النص محاولة لتمييع مفهوم الحداثة إذ لا محل لوجود حداثة عربية، باعتبار محاولة نزعها من مسارها وفكرها ومجتمعها وتطبيقها على العالم العربي. **فالأمر يتعلق بفرض الحداثة الغربية على الفكر العربي، ولا يتعلق باستجابة هذا الفكر لمفهوم الحداثة وتفاعله معها، واضافته اليها بما يحقق نسبتها اليه.**

ومن قبيل هذا الايهام ادعاء وجود الحداثة ــ بمفهومها الغربي الخالص في تراثنا الفكري، مع أن الحداثة ــ كما رأينا ــ انقطاع تام عن الماضي وثورة على الحاضر، ولم يكن في تراثنا ما يشبه ذلك أو يوازيه، لكن أدونيس أراد أن يجعل الحداثة أداة تغيير وهدم لكل نظام ثابت في أي زمن وعصر، على أساس فكرة الثابت والمتحول، فالثابت هو كل فكر أصيل متبع يرتبط بالماضي أو بعقيدة ثابتة، أوسلطة شرعية. والمتحول هو كل ابتداع يتمثل في التمرد على العقيدة والخروج على السلطة الشرعية. **وتحقيقا لهذا المفهوم عدّ من الحداثة كل صراع بين النظام القائم على السلفية والثورة الداعية لتغيير هذا النظام، وأدخل في مفهوم الحداثة كل الحركات الثورية السياسية والاجتماعية بدءا من الخوارج وانتهاء بثورة الزنج، ومرورا بالقرامطة والحركات الثورية المتطرفة الرافضة، وأدخل في هذا المفهوم أيضا كل الحركات الفكرية الثورية المتمثلة في الاعتزال والالحاد والصوفية.**

إن الحداثة تمثل في رأي أصحابها **(تدمير القداسة ومقاربة الخطيئة)** ويعبر عن هذه الفكرة أدونيس تعبيرا إبداعيا في قصيدته (لغة الخطيئة) ناسفا كل علاقة تربط بينه وبين التراث، ممجدا الخطيئة أو الصاعقة التي تنتهك القداسة، معكرا سلطة الدين، ماحياً العقوبة والثواب، ناظرا للألوهية بفكر باطني، يقول:

أحرق ميراثي أقول أرضي
بكر ولا قبور في شبابـي
أعبر فوق الله والشيطان
(دربي أنا من دروب الاله والشيطان)
أعبر في كتابـي
في موكب الصاعقة المضيئة
في موكب الصاعقة الخضراء
أهتف: لاجنة، لا سقوط بعدي
وأمحو لغة الخطيئـة.

وتمشيا مع ادعاء أدونيس وجود حداثة في التراث بالمفهوم السابق، ومحاولة فرض وجود (حداثة عربية)، نراه يوجد معادلات بالغة الخطورة، كقوله: (أبو نواس شاعر الخطيئة لأنه شاعر الحرية، فحيث تنغلق أبواب الحرية، تصبح الخطيئة مقدسة)، ويحاول أن يوجد أساسا نقديا يسوغ به الخطيئة عند أبي نواس، بوصفها حداثة، حين يقول (إن أبا نواس فصل الشعر عن الاخلاق والدين رافضا حلول عصره معلنا أخلاقا جديدة هي أخلاق الفعل الحر والنظر الحر، أخلاق الخطيئة). ولا يلبث أن يكشف عن فكره الحداثي الهادم للتراث، فهو لا يعده غير معلم تنبغي الثورة عليه وتجاوزه، ولا يجب التوافق معه والاستيحاء منه، يقول: «التراث المكتوب مهما يكن غنيا، لايصح أن يكون بالنسبة إلى المبدع أكثر من أساس ثقافي يؤكد به التجاوز والتخطي، لا الانسجام والخضوع».

ويسلط أدونيس المذهب الحداثي الغربي في كل أصوله ــ وإن حاول الصاق نسبة العربية إليه ــ على الشعر، فيطالب الشاعر المحدث بأن يعارض (الثبات بالتحول والمحدود باللامحدود، والشكل المنغلق الواحد المنتهي بالشكل المنفتح الكثير اللانهائي)، ثم يطالبه بأن (يعلم أن الشعر تجاوز حدوده النوعية القديمة، وصار عالما فسيحا من الأوضاع والحالات الروحية والتعبيرية فيما وراء الحد والنوع وفيما وراء كل قاعدة وكل تعليق).

وترجمة هذه التعابير المبهمة التي تتصل بمضمون الشعر وشكله على السواء أن الشاعر المحدث مطالب بالثورة والتمرد على كل نظام سائد، واصطناع الاباحة المطلقة بلا منطق وبلا حدود، وإسقاط كل ما يتعلق بالتراث وكل ما يتصل بنظام القصيدة العربية.

ولما كانت الحداثة هدما لكل نظام وقاعدة، دون أن توجد نظاما وقاعدة، أصبح العبث الفكري سمة بارزة فيها، وسقطت في ظلمات الغموض وألغاز الطلاسم بدعوى أن (الشعر نوع من السحر لأنه يهدف الى أن يدرك ما يدركه العقل). ولا أدري أي فكر يمكن أن يعبر عنه الشعر إن كان لا يدرك بالعقل. ويترتب على ذلك قول أصحاب الحداثة أن(الشعر نقيض الوضوح لأن الوضوح يجعل من القصيدة مسطحا بلا عمق). وأعجب كيف يمكن أن نحكم بعمق الفكرة في غياب الادراك العقلي.

ومن الطبيعي أن يسقط أصحاب الحداثة من العرب البحور الشعرية، بل نظام القصيدة العربية بوصفه جزءا من التراث الذي يستهدفون محوه. ولا يجد أدونيس حرجا في ادعاء أن الخليل بن احمد لم يقصد باستخراجه البحور الشعرية أن تكون قاعدة للشعر العربي، وإنما وضعها لكي يؤرخ بها للايقاعات الشعرية المعروفة حتى أيامه.

كذلك كانت اللغة نفسها موضعا لاصطناع الحداثة، فهي عامل أساسي في التراث، يستحيل أن يكون بمنأى عن محاول هدم الحداثة، وفي هذا يقول أدونيس: «إن الشعر لا يكون شعرا إلا بتباعد لغته عن اللغة القاموسية والتراثية واستعمالاتها المألوفة».

وقد طالب أصحاب الحداثة بإسقاط لغة التعبير الواضح التي لا تنسجم مع غموض شعر الحداثة، واختاروا لشعرهم لغة الاشارة والالغاز، وقد وجدوا في لغة الباطنية والمتصوفة المغرقين في الغموض بغيتهم في التعبير، حتى إن رواد الحداثة العربية، حين يشيرون إلى التراث فلا يعنون في المضمون غير ما سبق أن أشرت إليه، وهو الذي تعنيه كلمة (المتحول). ولا يعنون في الشكل إلا لغة الباطن والغموض الصوفي، فشعر الحداثة كما يقول أدونيس (يكوّن مجالا لخلخلة اللغة والاشكال والمضامين السائدة).

وإذا تركنا أدونيس لنتقصى مفهوم الحداثة عند الآخرين لهذا المذهب الفكري بين العرب، وجدنا شريكة حياته وفكره ومعتقداته **خالدة سعيد** تغرق في بحث لها بين الجدة والحداثة فتقول: «لا يكون الجديد حديثا بالمعنى الذي استقر للحداثة، إلا إذا كان يطرح القضايا الأساسية للحداثة» ثم تعترف بأن القضية الأساسية للحداثة صراعها مع المعتقدات والقيم وأنها (ثورة فكرية وليست مجرد مسألة تتصل بالوزن والقافية، أو بقصيدة النثر أو نظام السرد، أو البطل، أو إطار الحدث، أو تثوير الشكل المسرحي)، على الرغم من أنها حاولت في موضع آخر أن توجد رابطة عضوية بين الحداثة وحركة الشعر الحر.

وقد سبق أن بينت أن حركة الشعر الحر من حيث واقعها التاريخي، ومن حيث تجردها من القضايا الفكرية للحداثة بعيدة عن أن تكون من الحداثة. وتردد خالدة سعيد ما حاول أدونيس فرض وجوده، وهو ما أسماه بالحداثة العربية بزعم أنها خليط من الحداثة العباسية والحداثة الأوربية. وهي تعني بالحداثة العباسية ألوان التمرد والمروق التي سبق أن أشار إليها أدونيس، إلى جانب اصطناع لغة الباطن والغموض الصوفي. ولا يبقى من زعمها إلا الحداثة الأوروبية وهي وحدها التي تفرض نموذجها وفكرها على المروجين لها في العالم العربي. وتكشف خالدة سعيد في بحثها عن أمرين خطيرين يتصلان بالمفهوم الأصيل للحداثة وهما **العلمانية والماركسية**، أما العلمانية فتتمثل في إشادتها بفكر طه حسين وعلي عبد الرازق لأنهما خاضا (معركة زعزعة النموذج بإسقاط صفة

(الاصلية) فيه، ورده إلى حدود الموروث التاريخي، وتأكيدهما أن الانسان يملك موروثه ولا يملكه هذا الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع للبحث العلمي والنظر، كما يملك حق إعادة النظر فيما اكتسب صفة القداسة وحق نزع الأسطورية من المقدس).

وتؤكد الباحثة الاتجاه العلماني بالاشارة بكل (قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية).

وأما الماركسية فهي تؤصل علاقتها بالحداثة عن طريق ما تسميه بالواقع التاريخي الذي تجعل له سلطانا بديلا عن سلطان الدين والتراث وعن طريق إقرارها بأن ماركس نقل الميثافيزيقا الى المجتمع، وهو ما تصطنعه الحداثة.

ويلتقي **عبد الله العروي** مع خالدة سعيد في إيجاد علاقة وثيقة بين الحداثة والماركسية وضرورة إسقاط التراث بكل قيمه واشكاله فهو يصور في كتابه (**العرب والفكر التاريخي**) العوائق التي تحول دون انتشار مفهوم الحداثة في المجتمعات العربية التي تعيش ـــ في رأيه ـــ في مرحلة التأخر والسلفية ـــ وكأنهما صنوان ـــ وهو يدعو هذه المجتمعات إلى اكتساب الليبرالية من خلال منظور ما أسماه بالتاريخانية الماركسية. وهو يميز بين الماركسية بوصفها منهجا للتحليل، والماركسية بوصفها واقعا اجتماعيا، والأولى تقتصر في رأيه على اتباع النماذج والتجمد عند تطبيق بعينه، وهو ما يتفق والحداثة، أما (التاريخانية) المرتبطة بالفعل والتغيير فهي التي تسمح بفهم الليبرالية وتمثلها، وهي التي تدعو إلى ما يسميه بـ(تحديث) المجتمع، و(تثوير) الواقع وتغييره. ويؤكد عبد الله العروى اتصال مفهوم الحداثة بالماركسية فيقول: «منذ النهضة ونحن نعيش بأجسامنا في قرن، وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق بدعوى المحافظة على (الروح الاصلي) وتلك كانت خدعة من القسم المتأخر في نفسياتنا وفي مجتمعنا لاستمرار التأخر واستغلاله، وستبقى مسألة الخصوصية والمميزات مطروحة، لكن في نطاق الاعتراف بوحدة التاريخ، ونفي إمكانية الوفاء الدائم لنمط أصيل. الغرض من التحليل التاريخي هو أن نفصل آخر الأمر الخصوصية عن الأصالة فالأولى حركية متطورة والثانية سكونية متجعدة ملتفتة الى الماضي».

ويكمل الدكتور **كمال أبو ديب** رسم حدود الحداثة في فكر المروجين لها في العالم العربي، وهو يسير على درب أدونيس وجماعته الذين يحاولون ادعاء وجود (حداثة عربية) ليست نسخة من الحداثة الغربية، على أساس وجود ظواهر حداثية في تراثنا، كما سبق أن بينت، ولكن لا يلبث هذا الباحث أن ينكر علاقة الحداثة بالماضي قائلا أن الحداثة تقدم، وكل تقدم انفصام عن ماض ورفض لما هو قائم، وبحث عن بديل له.

وفي هذا القول عدد من المغالطات المقصودة، فهو يريد أن يثبت في عقولنا أن الحداثة تقدم، والحداثة من الناحية الاصطلاحية مذهب فكري، والمذهب الفكري قد يكون تقدما وقد يكون تأخرا وتدميرا للمجتمع، كذلك ليس من اللازم أن يكون أي تقدم انفصاما عن الماضي، بل يمكن أن يكون بناء عليه، واستكمالا له. وليس من الضروري أيضا أن يكون رفضا لما هو قائم، بل يمكن ان يكون تعديلا وتصحيحا له.

ولكن الباحث واقع في أسر النموذج الغربي للحداثة، ولهذا يعرفها بأنها رفض للماضي والحاضر، وبأنها تراهما مساراً واحداً، ونظرا لكونها حركة ثورية تدميرية، فهي تنظر الى هذا المسار على أنه (مسار قمع الانسان وتدمير طاقاته الروحية والفكرية الكامنة)، وكأن الحداثة التي سوف تحل محل التراث ومحل الواقع الراهن هي التي سوف تنقذ الانسان بتحرير روحه وفكره، وتجريده من ماضيه وحاضره واعدة إياه بالمستقبل، دون أن تحدد له شكلا لهذا المستقبل، فهو مستقبل موهوم أشبه بالحلم والخرافة، بل إن أبا ديب نفسه يصفه بقوله (مستقبل حلمي جنيني لا ملامح له)، إنه جنة ماركس التي وعد بها المخدوعين من أتباعه وهي أشد غموضا من اليوتوبيا التي حلم بها أصحاب الفلسفة المثالية والرومانسيون.

ويضع كمال أبو ديب الحداثة في وضعها الصحيح بالنسبة للعقيدة والتراث موضحا طبيعتها العلمانية الالحادية، فهو يقول: «إنها انقطاع معرفي، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث في كتب ابن خلدون الأربعة أو في اللغة المؤسسات والفكر الديني وكون الله مركز الوجود. الحداثة انقطاع لأن مصادرها المعرفية في اللغة البكر والفكر العلماني وكون الانسان مركز الوجود ! وهذه النقطة الأخيرة (كون الانسان مركز الوجود) يلح عليها أصحاب الحداثة إلحاحا عنيفا بدعوى أن الحداثة تكتشف الذات الانسانية، وهذا الاكتشاف لا يتم في وعي هذه الذات ووضعها في إطارها الانساني الصحيح بإيجاد علاقة سرية بينها وبين الخالق وبين الكون، بل يتم هذا الاكتشاف (في إيهام اللاوعي وانشحانه بالرغبات المكبوتة، والشهوة المقموعة، ثم اكتشاف الانسان ومركزيته في الوجود بانهيار السلطة الالهية المطلقة، ولا مشروعية السلطة السياسية المطلقة) ويتم هذا الاكتشاف أيضا في ضوء المفاهيم الماركسية التي تتغنى (بآفاق الحرية الفردية، وتحرر الطبقات الفقيرة، وتنامي فاعليتها ودورها في صنع النظام الاقتصادي والسياسي) كما يقول أبو ديب.

كذلك يكشف أبو ديب عن الوجه القبيح للحداثة في كونها رفضا للسلطة أيا كانت، دينية أم سياسية أم اجتماعية أم فكرية ويقول إن أولى سمات السلطة في الفكر الديني تأسيس الاشكال، أي الممارسة الطقسية، لذلك يقوم الفكر الديني على مفهوم التحرير والتحليل والحداثة ليست رفضا للشكل فقط، بل هي رفض للتشكيل أيضا. ونراه يشيد بأبي نواس لاستخدامه الحداثة في الاقتباس بنقل الآيات القرآنية ـــ كما يقول ـــ من سياقها المقدس الى السياق المدنس تعبيرا منه ـــ عن رفضه

للسلطة الدينية وذلك حين يقول:

أثن على الخمر بآلائها   وسمها أحسن أسمائها

ولا توجد — في رأيي أدنى صلة بين بيت أبي نواس وأية آية قرآنية، فهو تشابه لفظي لا يعني هذا الاستنتاج الموهوم بنقل المعنى من المقدس إلى المدنس، وهو ما تحرص عليه الحداثة والمُروّجون لها.

وإذا كان أبو ديب قد اتفق مع أدونيس في إيجاد علاقة موهومة بين الحداثة والتراث تشكل ما يسميانه بالحداثة العربية، فهو يختلف معه في طبيعة هذه الصلة حين يقول: «كل حداثة سابقة تبدو حداثة هامشية جزئية بالقياس الى الحداثة المعاصرة. إن أبا الهندي وأبا نواس وأبا تمام يمثلون حسا بالخلخلة في بنية الثقافة العربية، أما الحداثة المعاصرة فإنها تمثل انشراخا عميقاً عمق الهاوية، وانسلاخا يكاد أن يكون كليا ضمن بنية هذه الثقافة».

وفي إطار رفض الحداثة للسلطة بأشكالها المختلفة يصور أبو ديب تهجم الحداثة على التراث في مجال الابداع الأدبي بأنه رفض للسلطة النموذج، وقد حشد تحت هذا العنوان كل العيوب التي يمكن أن توجه إلى نص شعري ما، بوصفها خصائص ثابتة لا تتغير في أي نموذج قديم، كالتقريرية، والوصفية، والخارجية، والسرد المباشر وتقليص التجربة الانسانية والصيغة الايقاعية الرتيبة وإخضاع الهاجس الشعري بقواعد النظام العروضي، والفصل بين المعنى والمبنى، وبين الفكر والأداة، والفهم المحدود. وهذه الخصائص الموهومة للشعر العربي ليست إلا عيوبا تبرأ منها النماذج الرفيعة التي يزخر بها تراثنا الشعري، والتي كانت تعبيرا صادقا عن تجارب أصحابها الذاتية وعن رؤيتهم لمجتمعاتهم الانسانية. ومن التبجح بالباطل تحويل العيوب إلى خصائص ثابتة للشعر العربي.

ثم يضيف الباحث الى هذه الخصائص المعيبة صيغة الموضوع ونقاء لغة الشعر من الالتباس وسيادة مفاهيم السلطة الدينية على النص، وتلك نواح تزيف بها الحداثة مفهوم العمق والأصالة والتعبير عن ذات الانسان وحريته، فكأن أصحاب الحداثة يريدون أن يلصقوا بتراثنا الشعري خصائص هي في أصلها عيوب بكل المقاييس النقدية القديمة والحديثة، وفي الوقت ذاته نراهم يحولون بعض العيوب كالغموض في المعنى وقصور اللغة عن التعبير إلى خصائص ذات قيمة فنية عالية هي من نصيب شعر الحداثة، دون الشعر العربي الموروث.

ولابد أن نتوقف قليلا لنجلو فكرة علاقة الحداثة باللغة، فأصحاب الحداثة يرون في اللغة أيضا شبحا للسلطة التي يكرهون وجودها، لكراهيتهم أي نظام سائد، يقول أبو ديب في ذلك: «الحداثة لا ترى موت اللغة فقط، بل تراها لغة مكدسة محشوة بالسلطة قوة ضخمة من قوى الفكر المتخلف التراكمي السلطوي».

ولما كانت اللغة موروثة لهذا تصبح مرفوضة من المحدثين، يقول أحد مروجي الحداثة في ذلك: «لغة الحداثة هي اللغة النقيض لهذه اللغة الموروثة».

ويفسر آخر موقف الحداثة من اللغة فيقول: «الحداثة تدمير للقواعدية فيها، ومحاولة لاعادتها إلى بناها اللاقاعدية اللامتشكلة، ويتم ذلك في الحداثة عن طريق تدمير بنية الجملة الدالة بما هي نسق واضح من القواعد المنفذة، وتحويل الجملة الى سلسلة من الامكانات والتداخلات».

ومثلما تبحث الحداثة عن المستقبل الوهمي يبشر دعاتها بلغة المستقبل «بعد تفجير اللغة الحاضرة والتجريب المنهك بحثا عن لغة جديدة»، لغة الغازية تبتعد عن اللغة الجماعية، لغة باطنية سرية كالتي وجدها المحدثون المبدعون عند النفرى والحلاج وأمثالهما من المتمردين على العقيدة والسلطة الشرعية، لغة تعيد العالم، كما يقول أبو ديب — الى سديم أولي يهسهس ويوسوس فقط، دون أن يسمى ويتبلور ويجمد. الحداثة تقرأ المبهم الصلد الصخرة التي غمضت على تلك الحساسية الصدئة، وهو يفسر هذه المهمة للغة من خلال قصيدة لأدونيس يقول فيها:

سنعلن آية الاحشاء وسوسة السديم الأولى
ونفكك اللغة الدفينـة
في غابة الأشياء نقرأ صخـرة
غمضت ونسمع ما توشوش ياسمينة
ويدور في خلد الحقـول
الحب زهرة رغبـة
والشعر فاتحـة العقـول

إن الحداثة كما يقول دعاتها تدمر العلاقة التقليدية الاشارية بين الكلمات والأشياء، فلا تعود الكلمة إشارة الى الشيء وتسمية له، بل تصبح استثارة لأنواع مختلفة من السياق. وهم يسمون اللغة العادية (التواصلية) بمعنى أن لفظة باب تشير إلى موجود فيزيائي، ولكن لغة الحداثة لا تستحضر الحدث في وجوده الفعلي، بل تزيحه وتنسج حوله شبكة معقدة من العلاقات، حتى إن الشيء يتحول إلى وجود رمزي صرف يختفى فيه اختفاء شبه مطلق.

وفي إطار مفهوم الحداثة الذي يرتكز على الغموض واللغة الاشارية غير التواصلية، وسقوط النموذج التراثي في المضمون والشكل على السواء، تتوالد نماذج الحداثة الابداعية في الشعر كما تتوالد الخلايا السرطانية في المخ البشري، تاركة نفس الأثر، بعيدة عن التواصل بين المبدع والمتلقي، ولنسمع بعض هذه النماذج الحداثية التي يلفها الغموض وتلتوي فيها أسرار الباطنية، يقول أدونيس من قصيدة في كتاب التحولات في ذات الانسان:

في الجرح أبراج وملائكة

نهر يغلق أبوابه وأعشاب تمشي
رجل يتعرى
يفتت ريحانا يابسا ويبلل
ثم ينقط الماء فوق رأسه
ثم يسجد ويغيـب
أحـلـم
أغسل الأرض حتى تصير مرآة
أضرب عليها سورا من الغيم سياجا من النار
وأبني قبة من الدمع أجيلها بيدي

ويقول أدونيس أيضا بلغة الحداثة المغرقة في المجهول، البعيدة عن التواصل مع البشر:

إن لأيامي سفنا تنقل الشواطيء
لكـن
كيف تهدأ، مراسيّ تحرس الموج
وأنـت
أيتها الشمس ماذا تريدين مني
...
أبحث عمالا يلاقيني
باسمه أنغرس وردة رياح
شمالا جنوبا شرقا غربا
وأضيف القلوب والعمق
لكن كيف أته
لعيني لون كسرة الخبز
وجسدي يهبط نحو راء له عذوبة الزغب
لا الحب يطاولني
ولا تصل اليّ الكراهية

وهذا **محمد عفيفي مطر** يشارك بقصيدته (قراءة) في تسجيل نفثات عقل مشوش، يسجل كل ما يعرض له في اللاشعور من أفكار أشبه ما تكون بخرافات الأحلام وصور يستحيل حتى على الشاعر أن يكشف عن مدلولاتها، يقول:

تلبس الشمس قميص الدم، في ركبتها جرح بعرض الريح
والأفق ينابيع دم مفتوحة للطير والنخل
سلام هي حتى مشرق النوم سلام
ونساء النهر يطلعن
خلاخيل من العشب، استدارات من الفضة والطمي،
انتهاء بللته رغوة الماء
تصايحن على الطير، وبالشيلان يمسحن زجاج الأفق
يبكين بكاء طازج الدفء
سلام هي حتى مشرق النوم سلام
ضمت الحقول ركبتها واستراحت أسنة المحاريث
ونامت الثعابين
سلام ظلامي يتكوم قشا ناعما وغبا
والثيران أغفت واقفة، تتكسر أنجم الليل في حدقاتها
الفسفورية الغائبة
سلام لناع من ليل رحيم
نام النصف الهالك ولم يستيقظ النصف الحي

وبرزت في بناء القصيدة الحديثة ظواهر غريبة، منها تقسيم القصيدة الى فقرات، تمثل أدواراً في بناء له ذروة وله قاعدة، قد تكون مرقمة، أو ذات عناوين منفصلة، أو مقسمة بلا أرقام أو عناوين، أو تتكون من مجموعة مواويل، وقد تكون هناك فواصل بين الفقرات، كأنها استراحة بين الفصول في عمل مسرحي.

وظهر ما يسمى بالنص المهمش الذي يصفه كمال أبو ديب بأنه (مغامرة وفتح للنص بصورة فيزيائية فعلية) وهو لا يعدو أن يكون هامشا شعريا يوسع به الشاعر معنى في النص وإن غرق مثله في الغموض والضبابية. وأشبهت القصيدة الحديثة في بعض النماذج لغة البرقيات بتقطيع العبارة وإبراز بعض الكلمات. وظهر تطور آخر في السطر الشعري الذي خلف شطري البيت في القصيدة العربية، وكان يطول ويقصر حسب تموجات الانفعال النفسي، فتحول السطر إلى جملة شعرية تمتد سطورا، وتصف حالة انفعالية واحدة، لا يستطاع وصفها في سطر واحد. ثم تطور ذلك عن طريق التدوير فتعاقبت الجمل الشعرية في نفس واحد يستغرق وقفة شعرية كاملة، ويؤلف بنية يختلف طولها من نموذج لآخر حسب الموقف الشعري، ويمكن أن تتمثل ذلك في قصيدة **علي الخليلي (قبل سقوط الثلج وبعده)** التي يخضعها للغة الحداثة وأوهامها، فيقول في مقطعها الاول:

«نمارس قمع التأجج. نحلم: هذا ممات الحرائق قبل العناق، رأيت العصافير تخفق، تخفق حولي وتحملني في البراري، تحديت هزء الطواحين، رائحة ريحها في الشوارع: هل كبلوا صحوة الفجر. عائدا بذات العماد التي في المواجع، ساحاتها المعتمات الصغيرة مشدوهة في عيون اللصوص، رأيت الأمور الجليلة طائشة كالسهام، تميت المصاب، ويسأم من عاش. هذا رماد الفصول فمن يصدع القفل، يجرع موتا فريدا، لسيدة القمر الابيض ــ القمر الأبيض ــ الوصل ــ واشنطن، الآن. هذا اكتمال الدوائر دون التلاقي نموت برزق العيون، الخنادق مهجورة، والجياع سكارى وسيدة القمر الأبيض ــ النفط والحرب والأمراء ــ وأسماؤها في المذابح... شاسعة في عروقي التباريخ. نحلم نحلم قبل الحريق، نمارس قمع التأجج قبل السقوط. فمن يفهم الصيحة النادرة».

ويتلاشى إيقاع التفعيلة في هذه القصيدة وهي وحدة المتقارب (فعولن) بتوالي الألفاظ دون توقف، وتوالي العبارات دون ابتداء، وانفصام ما بين الأفكار التي تبدو كأنها رؤىء حالم

على الحافة بين الشعور واللاشعور، يغرق في ضباب الوهم، ويلفه ظلام الغموض. إن النماذج التي تخضع للحداثة يستحيل أن تتخذ بناء واحدا، وهم يقولون إن الحداثة تحول من النص المتشكل (النموذج) الى اللامتشكل، ولكنهم في ذلك واهمون، ذلك أن تشكيل القصيدة مهما اختلف بناؤه يظل خاضعا لتيار واحد متشكل من أفكار الحداثة في المضمون والصورة ولغة الشعر، بحيث تتحول القصيدة الحديثة الى نموذج مكرور.

وقد أصابت آفة الحداثة حتى شعراء الارض المحتلة في فلسطين الذين ينبغي أن يكون شعرهم شديد التواصل مع الشعب العربي وضوحا في الرؤية وصدقا في التعبير ومحافظة على التراث، وانفلاتا من أسر الضبابية والخطرات المتقطعة في لا وعي الانسان، فهذا **محمود درويش** يقول في (قصيدة لبيروت):

تفاحة للبحر، نرجسة الرخام، فراشة حجرية
بيروت شكل الروح في المرآة
وصفي المرأة الاولى ورائحة الغمام
بيروت من تعب ومن ذهب وأندلس وشام
فضة زبد وصايا الأرض في ريش الحمام
وفاة سنبلة، تشرد نجمة بيني وبين حبيبتي بيروت لم أسمع دمي
من قبل ينطق باسم عاشقة تنام على دمي وتنام
من مطر على البحر اكتشفنا الاسم من طعم الخريف وبرتقال القادمين
من الجنوب كأسلافنا تأتي إلى بيروت. كي نأتي إلى بيروت.

مع أن هذا الشاعر يعترف في لقاء صحفي بأن هذا الشعر المسمى بشعر الحداثة (شعر تجريبي حتى الآن، وبالتالي فإنه شطح شطحات بعيدة جعلت الاغتراب عن الناس إحدى السمات البارزة في العلاقة بين الشاعر والناس... فأنا أرى أن الشعر العربي الحديث ليست له ضوابط، وليس هناك نقد حقيقي يواكب هذه الحركة، فالحركة (سائبة) بدون أي ضوابط... وقد آن الأوان لكي تنتج ناقدها وضوابطها.

نأخذ مثالا على ذلك اندلاع ظاهرة قصيدة النثر، وكأن قصيدة النثر هي الشعر الوحيد الحقيقي، وكان الوزن وإتقان الأدوات اللغوية هما نوع من السلفية أو الرجعية، أنا لا أعتقد ذلك. إذا كانت أدوات الشاعر هي اللغة، فعليه أن يتقن لغته، ونحن نرى ظاهرة عامة في الشعر العربي الحديث (الركاكة)، ومصدرها فعلا هو سهولة النشر وعدم وجود ضوابط، واختلاط الحابل بالنابل في ذهن القارىء العادي الذي لا يستطيع في أحايين كثيرة أن يميز بين الغث والسين من الشعر الآن. إنك تستطيع أن تجد لغة مشتركة ومتشابهة عند غالبية الشعراء، وكأن القصيدة العربية الحديثة بمئات (تجلياتها) هي قصيدة كتبها شاعر واحد).

ولا شك أن هذا الاعتراف له قيمته لصدوره من أحد شعراء الحداثة، وهي بلا شك آفة أصابت عدواها كثيرا من الشعراء الذين لا يدركون خطر أهدافها المدمرة للفكر العربي والانسان العربي.

وانتقلت آفة الحداثة إلى الفن القصصي فأسقطت منه القواعد الفنية المعتمدة على الحكاية والسرد والنموذج الانساني العادي الذي يرتبط بزمان ثابت ومكان معين ونزعات بشرية واضحة الدلالة والغايات، واللغة الواضحة (التواصلية). لقد أسقطت الحداثة الرواية الكلاسيكية المعتمدة على العقل والتسلسل المنطقي والخضوع لقوانين المجتمع وأعرافه، كما أسقطت الرؤية الرومانسية ذات الاستغراق الذاتي والعاطفة المتدفقة، والثورة المتمردة في سبيل عالم مثالي، بل أسقطت الواقعية أيضا التي ترتبط بالمجتمع في قوانين حتمية مادية، وأصبح الفن القصصي في اتجاهه الحديث يسجل لحظات شعورية، يصور ميلا باطنيا للتعبير عن خطرات التجربة العقلية، وهو ما أطلق عليه في بعض تسمياته (تيار الوعي)، أو قصة الحوار الفردي الداخلي الصامت. لقد أصبح القاص ينحي نفسه، ويواجه القارىء بالتجربة العقلية لشخصيات قصصه، ولم يعد للقصة بداية ووسط ونهاية، ولم تعد لها ذروة وحبكة، وأسقط منها كل نظام سبق أن سار عليه القصاص في العهد الزاهر للقصة، وأصبح القارىء مطالبا باليقظة التامة ووحدة الوعي ومحاولة إيجاد نظام من خلال فوضى الأفكار وتبعثرها.

ويقول في ذلك الناقد ويندهام لويس Wyndham Lewis «إن كاتب هذا النوع من القصص يجرد العمل الفني من كل الخطوط والحدود التي تجعل له شكلا معينا، فالحياة الداخلية للشخصية بما فيها من حدود تستحيل إلى نسيج هلامي مختلط يخلو من كل العقد والمفاصل».

إن الحداثة في الفن القصصي تتجاوز الواقع ولا تحاول تسجيله، بل تنسحب منه إلى داخل النفس لترصد خطواتها وأفكارها التي تجري مشوشة بلا نظام، وهي تغرق في الرمز الذي يستحيل الى غموض كثيف حين تصور القصة عالم التخيل الباطني الزاخر بتداعيات الأفكار العابرة وأحلام اليقظة، وهي تستخدم لغة الحداثة غير (التواصلية) متفقة في ذلك مع الشعر، بل هي في أحيان كثيرة تستخدم لغة الشعر نفسها.

يقول أحد رواد الحداثة في قصة قصيرة بعنوان (مريض): «لا أعرف أبدا إلى أين أنا ذاهب على وجه التحديد.. آه.. التي تناولت كوب الماء المعطر.. عطشانة صحرائي.. هات يديك لأقرأ حظي حسب التقدير الفلكي وأسجد.. (تؤول الحياة في مشاجرة عائلية إلى أمور لا معنى لها..) جذبت ياقة قميصي من تحت ثنية رقبتي على النقالة.. الخجل مر بيده على مكان... مسح عرقه...

لم تهضم سوء نيتك، ملابسك الصحراوية مترية... الطيور المسافرة على صدره مجهدة... فداؤك باق، سحابات صحراء مقطوعة النور.. تاه على أرضها يحمل أحزان النفي والموت.. المطبات في الطريق تدبر مؤامرة اغتيال مجانية... على حافة النقالة يرجون رأسه.. سقوطا من نافذة الرحالة المنبوذين على رمل التيه.. على مهلك.. رأسك مطرقة.. تتدلى أصواته... هاهم مندفعون إلى المخابيء.. في الزحام امن.. كرهوا رائحة عرقهم.. عفن الريح من حجرة البيانات، قعد وجه غريب، مريض لم أتعوده.. أنت... من حيث بدأ يخطو، مصدر الخرس والملل في بيت لا يكنس فيه عقب السيجارة... وجهها محروق تحت قدمي تمثال نصفي.. نعاها في صمت أول.. شارع وسلالم وصمت يفتح بابا موصدا في وجه البحر».

وهذه الأقصوصة نموذج لما فعلته الحداثة في الفن القصصي الذي استحال الى أفكار متواجدة لا رابطة بينها، تعبر عنها كلمات بأسلوب برقي، مع تكثيف الصور المجازية والرموز التي تغرقها في الغموض والابهام.

وقد كان من الطبيعي أن تغير الحداثة ــ بكونها اتجاها فكريا ثائرا ــ حركة النقد الأدبي في أوروبا التي كانت تعتمد على التحليل التاريخي أو البيوجرافي أو الاجتماعي أو النفسي أو الجمالي، فدفعتها إلى الاهتمام بالتحليل البنائي. والاتجاه السميوطيقي والنقد التفكيكي وغيرها من اتجاهات نقدية تتخذ صفة العلمية، وتبتعد إلى حد كبير عن التذوق الأدبي.

ولاشك أن هذه الاتجاهات النقدية الجديدة كانت لاحقة على حركة الابداع على مذهب الحداثة، أو على الأقل واكبتها على أساس أن الوسائل النقدية المألوفة لن تكون قادرة على تحليل النماذج الابداعية الحديثة، فكان من الضروري استحداث وسائل نقدية جديدة تفسر تلك النماذج. بيد أن فتنة الحداثة الغربية التي أصابت بيئتنا العربية لم تراع المنطق الطبيعي للأشياء، فكانت الثورة في النقد الأدبي بكل اتجاهاته الحديثة سابقة على الابداع، لتثبت بما لا يدع مجالا للشك عدم وجود ما يسمى بالحداثة العربية، وأنها حداثة غربية مفروضة على مجتمعنا، لم يراع فيها منطق التسلسل الطبيعي للاشياء، فكان النقد سابقا للابداع وكان كلاهما منفصلين عن أي تطور حضاري يفسر وجودهما.

لقد غيرت الحداثة إذن المقاييس النقدية لتنجو من حكم الاعدام عليها بالمقاييس السائدة، وقد ذكر دعاتها أن الحداثة تخترق النص من الداخل بحيث يمتنع أن يشكل في حدود كلية صارمة تفصل الداخل عن الخارج، ولم يتورعوا عن إيجاد علاقة غريبة بين الشاعر والنص يسمونها علاقة شبقية، بحيث يصبح النص لغة الحس، وتطغى صورة الحس عليه كما تطغى لغة جنسية بإزائه، وهم يسمون هذه اللغة لغة الاختراق التي تفتض عذرية اللغة، وهم يتفقون مع فرويد في المعنى الجنسي لفتح النص، ويقولون إن ما يسميه رولان بارث (هزة النص) إنما هي هزة جنسية.

ويصعب أن نلم بالتغييرات التي طرأت على النقد الأدبي الحديث نتيجة إبداع الحداثة في الانواع الأدبية المختلفة، وقد أخضعت هذه التغييرات النقد الأدبي للموضوعية من مدخل علم اللغة والأسلوب اللذين خاضا تجارب غريبة سعيا لاكتشاف النص من خلال البنية الشاملة للغة والفحص التحليلي الاحصائي والمعملي.

وأصبحت القصيدة الحديثة كما يقول دعاة الحداثة (ذات استراتيجية ومعجم وآجرومية وهندسة وجبر) وفرض عليها النظام الرمزي الباطني الذي انتقل من إبداع الحداثة الى الوسائل النقدية، فهناك كما يقول (بول ريكور) **«مستتر»** وهو الخفي في النص الذي يمكن استخراجه وترجمته الى كلمة أو تعبير في اللغة، أي إلى لفظ دال أو ألفاظ دالة. وهناك **«المضمر»** وهو الخفي في النص الذي يمكن استخراجه وترجمته إلى جدول قياسي أو رسم بياني، أي ما يمكن ترجمته إلى لغة سيميوطيقية، أو إلى علامة دالة، أو مجموعة علامات دالة. وهناك **«المكنون»** أي الخفي في النص الذي يمكن استخراجه ولكن لا يمكن ترجمته إلا إلى ذاته، أو جزء مع ذاته، فلا اللفظ ولا الصورة ولا الجدول يمكن أن تعبر عنه، وهو **«السّر»** بمعناه القدسي.

وقد ضاع في خضم هذه التجارب النقدية وصل القارىء بالنص انفعالا وتذوقا، فلم يعد النقد الحديث يستطيع أن يأخذ بيده في متاهات النص الحديث وأصبح المتلقى وهو في حالة وعي مطالبا بقراءة مالا يفهم إبداعا ونقدا، بل مطالبا بأن يكون في حالة لا وعي مستمرة، يمكنه أن يعايش مصطلحات الحداثة إبداعا ونقداً، الغارقة في اللاوعي وتحت الوعي والاسطورة والحلم، وكل ما من شأنه أن يخرج الانسان من واقعه وعقله ووجدانه الحي، بل ما يخرجه من عقيدته وتراثه وتقاليده.

ولست أشك قط من أهمية الفكر الجديد إلى جانب القديم، وفي ضرورة وجود علاقة جدلية تبادلية تقوم على الأخذ والعطاء، فالفكر كالانسان له أب وأم، ولا يوجد من عدم، والتراث هو نتاج حلقات إبداعية غير التاريخ، ومن ثم لا يصبح شيئا جامدا ميتا، بل هو حي متحرك يبعث على الابداع، والاصول التي نعتمد عليها هي الثوابت التي تحقق وجودنا بانتمائنا وشخصيتنا، أما المتغيرات فهي الفروع التي تدعو إليها المعاصرة والترجبة الحية، والتوازن في الكون إنما يقوم على التمازج بين الاصول والفروع، ولكن الحداثة تطلب من الانسان المعاصر أن يتنكر لوجوده وأصوله واتزانه العقلي، يتنكر لماضيه وحاضره، لينتظر المستقبل المجهول مغيّب الوعي والعقل والضمير.

ترجو غدا وغد كحاملة   في الحي لا يدرون ماتلد

استجواب مع
أ. بنيجسن

الاتحاد السوفياتي في مواجهة الاسلام

تعريب
محمد الدكالي



اجرت مجلة LE POINT الفرنسية في عددها المؤرخ في 1فبراير 1987، استجوابا مع **ألكسندر بنيجسن Alexendre Bennigsen** حول مستقبل العلاقة بين الكرملين ومسلمين آسيا الوسطى، على ضوء التغيرات العميقة التي تشهدها هذه المناطق الاسلامية، وأيضا على ضوء الرمال المتحركة التي غاصت فيها أقدام السوفييت في افغانستان دون أن يعرفوا كيف يخلصوا أنفسهم منها. وقد قمنا بترجمة النص دون أي حذف، ودون أن يعني هذا أن آراء المستجوب ليست محل نقاش أو مراجعة بخصوص عدد من النقط الواردة في الاستجواب.

ويعتبر أ. بنيجسن من أبرز المتخصصين في أوضاع مسلمي الاتحاد السوفيتي، ألف العديد من الكتب حول هذا الموضوع. درّس في جامعات أمريكية وفرنسية، وهو حاليا مدير الدراسات بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس: (Ecole des hautes études en sciences sociales).

* ***لوبوان : هل تدل اضطرابات آلما آتا(1) على وجود يقظة قومية في الجمهوريات الاسلامية في الاتحاد السوفيتي ؟***

* **ألكسندر بنيجسن** : حسب وكالة «تاس»، فإن الطلبة الذين تظاهروا، كانوا مدفوعين من طرف قوميين وسفلة و«طفيليات وعناصر مناهضة للمجتمع»، وفي الدعاية السوفيتية، لكلمة «قومية» (Nationalisme) — بصفة عامة — مدلول ديني، إسلامي بشكل أدق، بينما «طفيليات» (Parasites) و«عناصر مناهضة للمجتمع» (éléments anti-sociaux) تعني: «المتعصبين دينيا». ومن المحتمل أن تكون من وراء الاضطرابات تنظيمات دينية، وهي منبثة جيدا في أوساط الطلبة رغم أن أغلبيتهم أعضاء في الكومسومول(2) وفي الشبيبة الشيوعية.

* ***المجلة : ما حدث في آلما آتا، ألا يؤكد أن المسلمين يمثلون الخطر الرئيسي على استقرار النظام السوفيتي، ووحدة الامبراطورية ؟***

* **أ. بنيجسن** : إن الأمر أكثر تعقيدا، فالمسلمون يمثلون — في نفس الوقت — عامل قوة وضعف الامبراطورية السوفيتية، عامل قوة، لأن الاتحاد السوفيتي يحتل مكانة مرموقة في العالم الاسلامي المحافظ، ليس فقط في الدول الثورية أو اليسارية كسوريا وليبيا، أو الاصولية كايران، ولكن أيضا في البلدان الاسلامية الموالية للغرب: فعندما يأتي أحد المسلمين السوفييت للحج، فإنه يستقبل بالتشريف.

* ***المجلة : هل هذا راجع لكون الاتحاد السوفيتي يمثل القوة الاسلامية الخامسة في العالم ؟***

* **أ. بنيجسن** : طبعا، فبالخمسين مليونٍ من السكان المسلمين، يأتي الاتحاد السوفيتي مباشرة بعد أندونيسيا، باكستان، بانغلاديش والهند. يوجد في الاتحاد السوفيتي من المسلمين أكثر مما في مصر، أو العربية السعودية، ولكن هذه الاهمية تعود إلى كون الاتحاد السوفيتي، يمارس — منذ عشرين سنة، منذ 1967 — 1968)، ولأكون أكثر دقة، منذ تولي يوري أندرويوف مسؤولية ك.ج.ب — استراتيجية التغلغل في العالم الاسلامي بواسطة المسؤولين الدينيين عن الاسلام السوفيتي. إن المفتين في الادارات الدينية يبلغ عددهم أربعة، وهم أفضل السفراء الذين يتوفر عليهم الاتحاد السوفيتي البلدان الاسلامية. إن أعمالهم لا تواجه بالرفض أبدا، ولا يُضَيَّق عليها ولا تحارب من طرف السلطات.

* ***المجلة : هل يسافر هؤلاء المُفتون كثيرا إلى البلدان الاسلامية ؟***

* **أ. بنيجسن** : طوال الوقت. هناك نظام معقد من الابتعاثات لهؤلاء المسؤولين. الدينيين إلى الخارج، أو من الدعوات الموجهة لشخصيات إسلامية لزيارة الاتحاد السوفيتي، أو تنظيم مؤتمرات إسلامية كبيرة، وآخرها عقد في شهر أكتوبر (1986-المغرب) في باكو(3). هذه الاستراتيجية تتم خارج نطاق معرفة

الغرب نفسه: ففي غضون عشرين سنة، استطاع الاتحاد السوفيتي أن ينجح في تثبيت قدمه في العالم الاسلامي، بينما الغرب لا يزال يبحث عن محاولة تجاه الاسلام.

* **المجلة : الاسلام والشيوعية مع ذلك متناقضان، أو ليست البلدان الاسلامية ساذجة إذا ؟**

* أ. **بنيجسن** : إنها قوة الجدل: معرفة استعمال الخصم لتحقيق المصلحة، لينين لم يفعل سوى هذا، قبل الثورة وبعدها. ستالين، استعمل الكنيسة الارتوذوكسية خلال الحرب العالمية الثانية من أجل تحريك الشعوب السوفيتية ضد النازيين المحتلين، وكان ذلك ناجحا، لكن ذلك كان أقل أهمية من الاستراتيجية الاسلامية للنظام الحالي، وذلك يرجع لكون الكنيسة الاورذوكسية يومئذ، لم يكن لها من الامتداد مثل ما يتوفر عليه الاسلام اليوم خارج الحدود السوفيتية.

* **المجلة : ما هي الاهداف التي يتوخاها الاتحاد السوفيتي عبر هذه الدبلوماسية الدينية ؟**

* أ. **بنيكسن** : هناك عدة أهداف في نفس الوقت، فهدفه المباشر، والذي نجح فيه تماماً، هو إنساء (faire oublier) الحرب في افغانستان، ليس فقط من طرف الغرب، ولكن أيضا من طرف العالم الاسلامي: فالاتحاد السوفيتي يظهر نفسه مع ذلك أمام العالم الخارجي، ليس فقط كصديق للاسلام؛ بل كقوة إسلامية كبيرة[4]. فآسيا الوسطى والقوقاز كانا، خلال قرون، من المراكز الثقافية الاسلامية الأكثر إشرافاً، لم يكونا «ضاحية» من ضواحي الاسلام كأوغندا أو الصومال، ولكن قلب ديار الاسلام الأكثر ثقافة، إن الخمسين مليونا من المسلمين السوفييت يمثلون إذا أهمية أكثر من العشرين مليونا من الافغان[5] في نظر العالم الاسلامي. إذا طلب أحد السفراء السوفييت أو حتى غور باتشيف نفسه نسيان الحرب الافغانية فإن أحدا لن يسمعه، ولكن عندما يتعلق الأمر بمسلم أو مفتي سوفيتي من طشقند أو باكو، مقبول ومحترم من طرف باقي العالم الاسلامي، عندها تصل الرسالة.

* **المجلة : ولكن يبقى أن المسلمين هم الذين يقاتلون الجيش الأحمر في افغانستان ؟**

* أ. **بنيجسن** : الباكستانيون، الذين هم جيران أفغانستان، وكذلك الايرانيون، يعرفون الروس جيدا، أو الاتراك، الذين قاتلوهم لمدة قرون، يعرفونهم جيداً أيضا. بالنسبة للعالم العربي بالمقابل، فإن العدو بالنسبة لهم، هو اسرائيل، وبالتالي لا يعبأون بأفغانستان، نفس الشيء بالنسبة لمسلمي أندونيسيا البعيدين. أنا لا أقول أن هذا سيستمر دائما، ولكن، بما أن هناك استراتيجية سوفيتية مُنجزة، ومُتابعة سنة بعد سنة. مع وجود إرادة لانجاحها، وفي نفس الوقت انعدام أي أثر لسياسة مناسبة تجاه الاسلام لدى الغرب، كل هذا يصنع قوة الاتحاد السوفيتي الكبيرة.

* **المجلة : ومع ذلك، هناك انطباع بأن الاتحاد السوفيتي يتهيأ لجعل أوروبا والولايات المتحدة يعتبران الاسلام عدوهما الرئيسي، وعكس ذلك أيضا.**

* أ. **بنيجسن** : إن أحد النجاحات المهمة التي حققتها موسكو، تقوم على تمرير الاعتقاد بأن الاسلام، قد تمت السيطرة عليه من طرف السوفييت. وفي الولايات المتحدة نسمع كثيرا هذا النوع من المنطق وهو: لماذا يتعين علينا أن نبذل جهودا بما أن العالم الاسلامي سينحاز يوما ما إلى الجانب السوفيتي ؟ نحن خاسرون، إذا لنحرص على مساعدة إسرائيل ومواجهة الارهاب. ولكن ما يمكن أن يقع بين المسلمين والروس، هو أكثر خطورة مما قد يقع بين العالم الاسلامي والغرب[6]. فإذا تصفحنا التاريخ الروسي خلال القرون الثلاثة الاخيرة، وجدناه عبارة عن حروب متتابعة ضد المسلمين، بل إبادة منهجية: فهناك شعوب بكاملها اختفت، خاصة تتار شبه جزيرة القرم. ونفس الشيء يحدث اليوم في افغانستان، حيث تجري حرب إبادة يشنها الجيش الاحمر. إلا أنه رغم كل هذا، فقد نجح السوفييت في دفع الغرب لمواجهة الاسلام.

* **المجلة : حسب رأيكم، هل يتوجب على الغرب أن يعتبر الاسلام حليفا ضد الاتحاد السوفيتي ؟**

* أ. **بنيجسن** : ليس ضروريا، ولكن إذا استطاع الغرب أن يفهم أن الاسلام يمثل قوة ثالثة، محايدة بين العالم الشيوعي والديموقراطيات الغربية، فسيكون الأمر إذ ذاك جيدا، علماً بأن الاسلام مهدد من طرف الشيوعية أكثر بكثير من الغرب.

* **المجلة : حاليا، يوجد انطباع بأن البلدان الاسلامية تخص الديموقراطيات الغربية فقط بضرباتها، بالنظر إلى موجة الارهاب التي تعصف بنا.**

* أ. **بنيجسن** : حسب ما أعلم، فإن ابراهيم عبد الله[7]، الذي يطالب الارهابيون بإطلاق سراحه، هو مسيحي ماروني ماركسي لينيني ! إذا، يجب النظر إلى ما وراء الاحداث، وعلينا أن نقول، إنه ليست هناك أفضلية ــ بالنسبة للاسلام ــ بيننا وبين موسكو. فإذا أخذنا إيران كنموذج مثلا، نجد أنها مهددة من طرف الاتحاد السوفيتي أكثر مما هي مهددة من طرف الغربيين. وصدقني، فإن الايرانيين يأخذون هذا في حسابهم بشكل تام.

* **المجلة : ممكن، ولكن الحكومة الايرانية لا تهدد الاتحاد السوفيتي.**

* أ. **بنيجسن** : أكثر مما يُتصور عموما. قبل كل شيء، يجب أن نعرف كيف فهمت الثورة الايرانية في الجهة الاخرى من الحدود في الاتحاد السوفيتي:

* ***المجلة : أو توجد أدبيات صوفية سرية ؟ أو شكل من أشكال «الساميزدات[10]» الاسلامي ؟***

* **أ. بنيجسن : تماماً،** «الساميزدات» الاسلامي الحالي ديني محض، ويتعلق بترجمة نصوص أصولية للاخوان المسلمين، المصريين خصوصا، وهي كتب عن الصلاة وأوليات الدين، وحسب علمي، لم يوجد بعد «ساميزدات» سياسي، ولكن هذا سيأتي، مع الأخذ بعين الاعتبار التطور الفائق السرعة لانتشار هذه الادبيات في الجمهوريات الاسلامية.

* ***المجلة : هل توجد أشرطة «ساميزدات» أيضا ؟***

* **أ. بنيجسن :** نعم، وهي تسجيلات للبرامج الدينية الايرانية والباكستانية، الحكومة الصينية أيضا تذيع، انطلاقا من سين‌كيانغ[11]، برامج لفضح الاستعمار الروسي في الجمهوريات الاسلامية في الاتحاد السوفيتي، هذه البرامج أيضا تسجل وتوزع سرا.

* ***المجلة : ولكن ما هي العلاقة بين ظهور هذه «الساميزدات» وغزو أفغانستان ؟***

* **أ. بنيجسن :** إنها السبب والنتيجة في نفس الوقت: فمن أجل إنساء الحرب في افغانستان، مارس القادة السوفييت سياسة أكثر ليبرالية في الجمهوريات الاسلامية حيث توقفوا عن التشويش على بعض الاذاعات كما ذكرت سابقاً: مما ساهم في نشر الاشرطة سرا، خصوصا بعد فتح الحدود السوفيتية الافغانية لمرور القوافل الشيء الذي شجع كذلك على انتشار «الساميزدات» المكتوب.

* ***المجلة : كيف ؟***

* **أ. بنيجسن :** الشاحنات التي تسير بين البلدين، كثيرا ما يسوقها أوزبكيون، وهم لا يترددون في إدخال الادبيات الدينية المنشورة من طرف المقاومة الأفغانية، كما أن هناك أفغانيين يجتازون الحدود ذهابا وإيابا. النتيجة، أن الستار الحديدي لم يعد موجودا. وهكذا استيقظ المسلمون السوفييت الذين عاشوا في عالم مغلق على المشاكل الخارجية وأخذوا يعون أنهم ينتمون إلى مجموعة واسعة تتعدى إطار الجمهوريات الاسلامية في الاتحاد السوفيتي، فهنالك الازابكة، والتاجيك الذين يعيشون في الجهة الأخرى من الحدود، والايرانيون يتكلمون نفس لغتهم... فالأمر لا يتعلق

حطام طائرة سوفياتية أسقطها المجاهدون



باكتشاف الصوفيين للاشرطة المسجلة، بل الاشرطة هي التي برهنت لهم على أنهم ينتمون إلى عالم آخر مختلف، وأن الروس ليسوا هم الاخوة الوحيدون، ولكن هناك إخوة آخرون، وتقاليد أخرى كذلك.

* ***المجلة : عندما قرر السوفيت غزو أفغانستان، هل حسبوا حسابا للمضاعفات ؟***

* **أ. بنيجسن :** أنا مقتنع أنهم لم يفعلوا. لم يتوفر السوفييت قط على اختصاصيين جيدين في الشؤون الافغانية، بينما يتوفرون على فريق موموق فيما يتعلق بإيران، فالسوفييت يعرفون إيران جيدا، ويحترمون هذا البلد، وعلى العكس من ذلك، يمثل الأفغان بالنسبة لهم، أناساً جهلة، كمّاً مهتملا !! أنا مقتنع أنهم لم يتوقعوا لا المقاومة ولا حتى أن قواتهم التي اجتاحت أفغانستان، في ديسمبر 1979، كانت ستقاتل: فهذه الوحدات كانت تضم في صفوفها نسبة تصل إلى 40% من المسلمين، والجنود الذين جاءوا من آسيا الوسطى لم يكن أداؤهم مُرضيا، الشيء الذي جعل الروس يعيدونهم بسرعة.

* ***المجلة : هل يمكن أن نذهب إلى حد القول، بأن غزو أفغانستان يمثل بداية النهاية للامبراطورية السوفيتية ؟***

* **أ. بنيجسن :** كمؤرخ، أفكر دائما في ما قبل غزو القوقاز، في القرن 19. لقد تطلب ذلك أكثر من 500.000 رجل للجيش القيصري لكي يحتل المنطقة، هذا الجيش كان يقاتل بشكل جيد جدا، إذ كان يقوده الجنرالات الذين هزموا نابليون، وهذه الحرب الطويلة، أرهقت القيصرية وأثارت حركات وطنية في بولونيا وفنلندا وأوكرانيا. لقد أظهرت (تلك الحرب) أن روسيا القيصرية كانت قابلة للهزيمة. والحرب الافغانية مستمرة منذ 7 سنوات، وهي تلعب فعلا دورا محركا، ليس فقط تجاه السكان المسلمين في آسيا الوسطى، الذين يعون، بشكل متزايد، أنهم ليسوا سوفيتيين فقط، ولكن أيضا في بولونيا وهنغاريا، وفي كل الامبراطورية، لقد برهنت المقاومة الافغانية للشعوب المقهورة أن الجيش الاحمر ليس بالجيش الذي لا يقهر، وأن الجندي الروسي يقاتل بشكل رديء، وهذا شيء حقيقي.

فالغرب ، لم يفهم بعد كل هذا، ولكن هذه الحقائق تشق طريقها وسط سكان آسيا الوسطى والقوقاز. إنها المرة الاولى — منذ 70 عاما — التي يتنبهون فيها إلى ضعف امبراطورية، كانت تبدولهم باستمرار أنها لا تقهر. أتوفر على علاقات

كافية، مع مثقفين وجامعيين، وأكاديميين من الجمهوريات الاسلامية السوفيتية، جعلتني أقتنع أنهم بدأوا يعملون من أجل أن يكون مستقبلهم مع الاسلام، وليس مع الروس. وعلى المدى البعيد، فإن تطور هذه العقلية، يشكل خطرا ماحقا على الكرملين.

*** المجلة : إذا، هل من مصلحة الغربيين مساندة الصحوة الاسلامية في الاتحاد السوفيتي، ومساعدة الحركات الصوفية ؟***

* **أ. بنيجسن** : ليحذروا هذا جيدا، وذلك بالنظر إلى عدم الفعالية، وإلى الاخطاء التي لا حصر لها، والتي ارتكبتها الاجهزة الخاصة الغربية (Les services spéciaux) في محاولاتها لاستخدام أو اختراق الحركات الاسلامية في الاتحاد الوسفيتي. إن هذه الحركات تتميز بالتلقائية وهي ليست مدينة على الاطلاق، بأي شيء للتأثيرات الخارجية: إنهم لا ينتظرون منا أي شيء، لا إنقاذا ولا مساعدة، ولا حتى مجرد الدعاية. وعلى العكس من ذلك، يجب على الغرب أن يذكّر العالم الاسلامي، وبدون انقطاع، أن هناك إبداة منهجية حقيقية تدور رحاها في افغانستان، وبأن الضحايا هم إخوتهم، فإذا فعلنا هذا، فإننا ـــ حسب اعتقادي ـــ سنقدم خدمة عظيمة للعالم أجمع، وسيكون هذا، في جميع الحالات، أفضل بكثير من تأمل بعض الحركات الصوفية القابعة في أعماق القوقاز.

*** المجلة : حسب قولك، يواجه القادة السوفيت طريقا مسدودا.***

* **أ. بنيجسن** : إنهم كذلك، سواء تجاه الصحوة الاسلامية في الجمهوريات الاسلامية أو في أفغانستان: فالحركات الصوفية تنمو في الاتجاه المضاد، والاسلام الرسمي، المسؤولون الدينيون، هم في علاقة محكمة أكثر من اللازم مع النظام السوفيتي. إذا، كل من لا يرغب في التحالف مع الشيطان، مع هذا النظام الملحد، يتجه إلى الحركات الصوفية. ومن أجل إضعاف هذه الأخيرة، يتوجب على القادة من تقوية سلطة اولئك المسؤولين الدينيين وجعلهم أكثر استقلالية: هذه السياسة ستؤدي أيضا إلى فتح المزيد من المساجد والمدارس الدينية، ومقابلة الدعاية المضادة للدين بالصَّمَمْ، بل السماح للمسلمين الوسفييت بربط علاقات أقوى مع العالم الاسلامي الخارجي، أي بمعنى، كل ما يسعى السوفييت إلى إيقافه بالفعل.

والطريق المسدود هو نفسه في أفغانستان أيضا. فبدون المثال الصارخ الذي قدمته المقاومة الافغانية المتنامية، فإن كراهية الاجنبي الخفية، التي تصبغ العلاقات الاثنية في آسيا الوسطى، لم تكن لتأخذ قط شكل اضطرابات عرقية عنيفة كما حدث في آلما آتا. ومن الممكن أن تقع اضطرابات مماثلة مستقبلا في مدن أخرى في آسيا الوسطى، بينما سيؤدي تدهور العلاقات بين الروس والسكان المحليين، حتى ولو تم خنق هذه الاضطرابات بالقوة مؤقتا، إلى أن يصبح العائق الأكثر استعصاءً في وجه التوسع السوفيتي في العالم الاسلامي، بل ربما يمكن أن يرغم ذلك الكرملين على وضع حد لمغامرته في أفغانستان.

الهوامش

(1) عاصمة جمهورية كازاخستان واسمها الحقيقي (المُغطاة) وهي مدينة إسلامية عريقة (650.000 نسمة عام 1968) وهي مركز جامعي وصناعي هام.

(2) الكومسومول (comsomol) المرحلة الرابعة من مراحل التربية الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وتنتهي عند السنة 27 من العمر حيث يرشح الفرد بعدها للعضوية في الحزب الشيوعي رسميا، أما المراحل الأخرى فهي تبدأ منذ مرحلة الحضانة في روض الأطفال، ويسمى الأطفال (بالطلائعيين) (Les pionniers) وعندما يدخلون المدرسة يسمون (الأكتوبريين)(Les octrobristes) وفي المرحلة الاولى من الثانوي يسمون (الاكتوبريين الطلائعيين ثم بعدها مرحلة الكومسومول، ثم بعدها الانخراط في الحزب بعد التنقيب عن السلوك والمواقف والتصرفات في ملف كل مرحلة من هذه المراحل...

(3) أحيط المؤتمر بدعاية مكثفة، تظهر الاتحاد السوفيتي كدولة قادرة على حشد طاقات إسلامية هائلة ـــ انظر على سبيل المثال نشرة وكالة نوفوستي اليومية بتاريخ 9 / 10 / 1986 وغيرها من المطبوعات الدعائية السوفيتية التي رافقت وأعقبت انعقاد المؤتمر الذي سمي «المؤتمر الاسلامي الدولي (المعرب).

(4) لأخذ فكرة عن التأثير الدعائي لمثل هذه المؤتمرات السوفييتية انظر الاستجواب الذي أجرته مجلة منار الاسلام (الامارات المتحدة) العدد الرابع، السنة 12، ربيع الآخر 1407 هـ دجنبر 1986م مع الشيخ محمد بن أحمد الخزرجي والـذي يعكس في نفس الوقت سذاجة المستجوب وعماه السياسي بحيث لم يفكر لحظة واحدة أنه في الوقت الذي كان يحضر جلسات المؤتمر ويستمتع بالولائم السوفيتية (كما ذكر) كانت القوات السوفيتية تمارس التقتيل والافناء ضد أخوته في الدين في أماكن ليست ببعيدة عنه في أفغانستان.

(5) هذا لا يعود كما يرى أ. بنيجسن إلى مسألة الاهمية أو عدمها، وإنما يعود بكل بساطة إلى حالة التغييب والتهميش الاعلامي والسياسي الذي تمارسه الحكومات في البلدان الاسلامية تجاه القضية الافغانية وتجاه مسلمي آسيا الوسطى في نفس الوقت.

(6) الواقع أن سجلات الغرب تجاه المسلمين ليست أقل سوداوية من سجلات الروس القياصرة والحمر.

(7) المقصود به: جورج ابراهيم عبد الله الذي حرصت وسائل الاعلام الغربية ـــ بصفة عامة ـــ على التركيز على اسم «ابراهيم عبد الله» للايحاء بأن الأمر يتعلق بمسلم.

(8) على سبيل المثال، من أصل 101 جنرالا في الجيش السوفيتي، 97 منهم سلافيين، ويشكلون 90% من اعضاء المكتب السياسي للحزب ـــ (مقدمة كتاب: L'empire éclateé للباحثة المعروفة H.C. D'ENCAUSSE) ـــ.

(9) توجد مجلة سوفيتية متخصصة في الدعاية المضادة للدين اسمها: «العلم والالحاد» وهي ليست الوحيدة في هذا المجال ـــ للتوسع في هذه النقطة، انظر على سبيل المثال: Les musulmans oubliés - L'Islam en Union Sovietique: A. Bennigsen / C. Lemercier - Quelquejay - pp 184-218 - Maspero 1981-

(10) «الساميزدات» أو (Samizdam) كما تكتب بالروسية، تعني، الانتشار التلقائي الواسع، وحرفيا تعني «النشر الذاتي» (Auto-édition).

(11) سين كيانغ تسمية صينية للمنطقة الشرقية من بلاد التركستان ويسكنها المسلمون الصينيون، عرفت هي الأخرى في عهد ماوتسي تونغ نفس المصير الذي عرفته المطقة الغربية على يد الروس. هل يريد الصينيون أن يوحوا بأن أيديهم نظيفة من دماء المسلمين في هذه المنطقة ؟!

الأدب الاسلامي ضرورة إسلامية وحتمية تاريخية وفطرة انسانية

عبد الرحيم بالحاج

حينما يتساءل البعض عن مدى جدوى وجود اتجاه إسلامي في الأدب، ويتحدث آخرون مشككين في وجود هذا الأدب ووضوح الرؤية الفلسفية والعقدية له. ويتنبأ فريق ثالث بفشل هذا الاتجاه، لأنه على حد تعبيرهم لا يعدو أن يكون «**ظاهرة**» قد يترصدها الفشل على أكثر من مستوى(1)، حينما يفعلون ذلك فإنهم يريدون إقبار هذا الاتجاه في مهده، أو على الاقل يحاولون إبعاد القراء المهتمين بالأدب عن الالتفات لهذه «الظاهرة».

ولو تدبر هؤلاء بعض التدبر لأدركوا أن الأدب الاسلامي ضرورة إسلامية أولا، وحتمية تاريخية اجتماعية ثانيا، وفطرة إنسانية ثالثا؛ فهو ضرورة وواجب إسلامي مُلقى على عاتق الأدباء المسلمين، والواجب الاسلامي — على خلاف الواجب الوضعي — يفرض ويفترض وجُودَ رؤية واضحة ومستوى نظري فلسفي. وهو حتمية تاريخية تدفع إليها التفاعلات الاجتماعية والصراعات العقدية، لأنه معبر عن المجتمع ومرتبط به. وهو بعد ذلك وقبله، فطرة إنسانية، تميل إليها نفس المبدع والمتلقي على حد سواء. وتاريخنا الاسلامي أكبر شاهد على ذلك، فلنلق نظرة على تاريخنا لنرى أولا أين تمثلت هذه الجوانب الثلاثة: الضرورة والحتمية والفطرة.

1 ـ الأدب الاسلامي ضرورة إسلامية

حينما نعود إلى التاريخ الاسلامي، فإن عودتنا ليست «ساذجة»(2) وإنما هي لتقصي مشروعية قضية من القضايا ووجوبها أو عدم وجوبها من خلال أصول التشريع الاسلامية، إضافة إلى ما للتاريخ من دور في أخذ العبرة وتصحيح المسار، فالتاريخ يعيد نفسه كما يقال.

وبما أننا في مجال الأدب فإن قيمة الاتجاه الاسلامي فيه، تبرز من خلال مواقف الرسول الكريم منه، باعتبار أن الأدب الاسلامي كان وسيلة من الوسائل الفعالة التي أدَّت واجبها في الصدر الأول للاسلام. إذ لا يخفى على أحد من دارسي الأدب العربي في صَدْر الاسلام ما حفل به هذا العصر من مناقضات بين شعراء المسلمين وشعراء المشركين: لقد تناول شعراء المشركين الرسول ﷺ والمسلمين بالهجاء المقذع، فما كان منه ﷺ إلاّ أن طلب من الأنصار قائلا «**ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بالسنتهم**»(3)، وفي رواية أخرى أنه لَمَّا انهزم المشركون يوم الأحزاب، قال رسول الله ﷺ «**إن المشركين لن يغزوكم بعد اليوم، ولكنكم تغزونهم وتسمعون منهم أذى ويهجونكم، فمن يحمي أعراض المسلمين**»(4). ولقد استجاب له ﷺ ابن رواحة وكعب بن مالك وحسان بن ثابت. وشهد الرسول ﷺ لشعرهم، ولفن القول بصفة عامة، بالقيمة الفنية والعملية في ذات الوقت، فقال «**ان من الشعر لحكمة**»(5)، وقال «**لهو أشد عليهم من وقع النبل**»، كما روي عنه أنه قال: «**أمرت عبد الله بن رواحة فقال وأحسن، وأمرت كعب بن مالك فقال وأحسن، وأمرت حسان بن ثابت فشفى واشتفى**»(6) كما أكد رسول الله ﷺ ألا علاقة بين الشعراء المسلمين، وما نزل في قوله تعالى من سورة الشعراء: «**والشعراء يتبعهم الغاوون...**»(7). ذلك أنه حينما نزلت هذه الآية، ذهب حسان وكعب وابن رواحة وهم يبكون إلى رسول الله ﷺ، فقالوا: "يا رسول الله ! أنزل الله هذه الآية وهو يعلم أنا شعراء». فقال لهم ﷺ: «اقرأوا ما بعدها: «**إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات**» «**أنتم**»، «**وانتصروا من بعدما ظُلموا**» «**أنتم**»(8). ولا ترتاح نفس كعب بن مالك حتى يسأل رسول الله ﷺ مرة أخرى، فيقول له: «يا رسول الله ماذا ترى في الشعر» ؟ فيجيبه ﷺ: «**ان المجاهد يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكأنما ترمونهم به نضح النبل**»(9).

وجهاد اللسان الذي أكده رسول الله ﷺ في القول السابق، لم يكن من قبيل الحث والتشجيع فحسب، وإنما كان يعبر عن حقيقة واقعة. قال ابن سيرين: «بلغني أن دوساً أسلمت فرقا من قول كعب بن مالك:

قضينا من تهامة كل ريب
وخيبر ثم أغمدنا السيوفا
نخيرها ولو نطقت لقالت
قواطعهن دوساً أو ثقيفا

فقالت دوس: انطلقوا فخذوا لأنفسكم لا ينزل بكم ما نزل بثقيف»(10).

هذا ما كان عليه شعراء الدعوة الاسلامية في معركتهم ضد قوى الكفر: استجابوا للرسول الكريم. وقاموا بواجبهم

بعد أن اقتنعوا بتوجيهات الرسول الكريم، بأن الدعوة باللسان والتعبير عن قضايا المسلمين والذب عن أعراضهم بما يقتضيه منطق الدفاع والردّ، لا تقل عن أنواع الجهاد الأخرى، فسطَّروا بذلك صفحات مشرقة في تاريخ الدعوة الاسلامية، في عصرها الأول.

2 ـ الأدب الاسلامي حتمية تاريخية

نقول حتمية لأننا لم نجد مصطلحاً يعبر عن هذا المفهوم أكثر من هذا اللفظ، ونقول حتمية لأن التاريخ الاسلامي عوّدَنَا أنه كلما ساد تيار البدعة والرِّدة إلى الجاهلية على المستوى العقدي، بعث الله لهذه الأمة من يجدد لها معالم الدين ويعود بها إلى ينابيعه وأصوله طبقا لحديث الرسول ﷺ. كما عوَّدنا أيضا أنه كلما ساد تيار اللهو والمجون على المستوى الأدبي، برز تيار مُضاد، يحاول إرجاع الأمور إلى نصابها. فالعصر العباسي الذي ظهر فيه الأدب الخليع الماجن على يد أبي نواس وعصابته، ساد فيه كذلك الأدب الزهدي الصوفي على يد أبي العتاهية وأتباعه. بل ان عددا من رواد هذا الاتجاه ـ كأبي العتاهية ذاته ـ كان من الماجنين في بداية الأمر، لكنهم صحوْا من إثمهم وتنبّهوا من غفلتهم فأخذوا يفكرون في مصير الانسان ويعبرون عن القضايا المُرْتبطة بهذا المصير، حتى أدركت أبا نواس نفسه نوبة من هذه الصحوة فطفق بدوره يعبر عن ندمه(11):

ما حجتي فيما أتيت وما
قولي لربّي بل وما عـذري
أن لا أكون قصدت رشدي أو
أقبلت ما استدبرت من أمري
يا سَوْأتا مما اكتسبت وَيَـا
أسفي عَلَى ما فات من عمري

وبعد، فتلك كانت بـعض الاشارات العامة عن تاريخنا الاسلامي، فماذا عن عصرنا الحاضر؟. كان التاريخ يعيد نفسه الآن: فالساحة الاسلامية التي شهدت في عصر الرسول الكريم معارك لسَانية ودموية بين معسكر المسلمين ومعسكر المشركين، والتي شهدت في العصر العباسي على الخصوص مواجهات فكرية بين المسلمين وغيرهم، وبعد ذلك معارك ضد الصليبيين في الشرق والغرب، تشهد الآن تحديا شبيهاً بالتحديات السابقة، **فلقد تكالبت على العالم الاسلامي قوى شر مختلفة كان أهمها الغزو الاستعماري العسكري والغزو الفكري، ولقد نتج عن الغزوين ظهور طفيليات غريبة عن مقومات المجتمع الاسلامي التراثية، لكنها توالدت حتى انتشرت وتشكلت في صورة اتجاهات تدعو بشكل سافر أو مبطن إلى الانسلاخ عن الاسلام وعقيدته ومنهجه في الحياة. ولقد انعكس ذلك على الأدب، فظهرت اتجاهات عرفت بأسماء مختلفة؛ كالقومية الاشتراكية. والواقعية الماركسية، والوجودية ونحو ذلك من الأسماء، فضلا عن الاتجاهات التي نعتت بأسماء أخرى كالرومانسية والسوريالية والرمزية ونحو ذلك.** ونحن إذا أردنا البحث عن هوية الأمة الاسلامية من خلال هذه الاتجاهات، أو على الأقل عن هوية الأمة العربية باعتبار أن هذه الأمة دخلت التاريخ عن طريق الاسلام، فلن نجد شيئا ذا بال، بمعنى أن **ما نجده يكاد يكون منقطع الصلة مع تاريخنا وديننا، فالرؤية الاسلامية إلى الكون منعدمة، والتعبير عن قضايا الأمة الاسلامية تعبير سلبي، هذا إن لم نقل إن بعض هذه الرؤى والتعابير تتعارض مع الاسلام بل وتدعو إلى نبذه ومحاربته.** «وإذا كان الأدب مرآة أمة ودقات قلبها، فإن المتفرس في أدب هذه الأيام العجاف لا يرى فيه بتة ملامح الاسلام ولا العروبة، ولا أشواق أمة تكافح عن رسالتها وسياستها الوطنية وثقافتها الذاتية... ما الذي يراه في صحائف هذا الأدب؟ لا شيء إلا انعدام الأصْل وانعدام الهدف، والتسول من شتى الموائد الأجنبية وحيرة اللقيط الذي لا أبوة له...»(12).

لذا فان بعث الأدب الاسلامي في العصر الحاضر ضرورة إسلامية يقتضيه ابتعاد التيارات الأدبية عن المنطلقات الاسلامية وتصوراتها، كما يقتضيه التعبير عن قضايا هذا الدين يعاني من هجمات متعددة من قبل التيارات الوافدة في شتى بقاع أرض المسلمين.

وشيء آخر، هو أن هذه التيارات الوافدة التى انعكست على الأدب، أصبحت تدعو بوسائل مختلفة، ومنها التعبير الأدبي إلى الخلاعة والمجون، وتغرس في نفوس القراء حبّ الرذيلة ونبذ الفضيلة، وذلك بطريقة أشد غلوا مما عُرف عند أبي نواس، مع العلم أن هذا الأخير كان يضم بين جنباته قلبا ينبض بسؤر ايماني، فيدفعه من حين لآخر إلى التعبير عن ندمه والاشارة إلى ذنوبه العظيمة والاعتراف بذلك بينما لا نجد أي شيء من ذلك عند من تشبعوا بالتيارات المناهضة للاسلام في العصر الحاضر، مما يجعل ظهور تيارٍ أدبي إسلامي حتمية تاريخية.

وقضية أخرى تلاحظ في هذا المقام أيضا، هي أن الكثير من الأدباء غير المسلمين في التاريخ الاسلامي كانوا لا ينطلقون في ابداعاتهم من منطلقات مناهضة للاسلام، بل على العكس من ذلك، تلاحظ في إنتاجاتهم تأثراً بالاسلام ومنهجه واعترافاً بسموه وشعائره، كالأخطل الشاعر النصراني، وثابت بن قرة الكاتب الصابي، حتى إننا في معظم الأحيان ـ وخاصة عند بعضهم ـ لا نشعر من خلال انتاجاتهم انهم عَلَى غَيْر دين الاسلام لولا الاشارات التاريخية إلى ذلك(13). فهل نلمس ذلك عند الأدباء المعاصرين في مختلف الانتماءات؟

3 ـ الأدب الاسلامي فطرة انسانية

فطرة النشأة وفطرة الابداع،

وفطرة المتعة. لقد قال رسول الله ﷺ، **«كل مولود يولدُ على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه»**. وقياسا على ذلك نقول: إن الانسان بفطرته ميّال إلى التعبير عن قضايا هي من جوهر الاسلام وطبيعته، لكن التربية التي تلقاها هي التي تنحرف به عن تلك الفطرة. وعندي أنه بإمكاننا أن نلمس نوعاً من هذه الفطرة في انتاجات كثير من الأدباء الذين لم تفسر نظرتهم على امتداد التاريخ الانساني، وما أظن عنترة بن شداد العبسي الشاعر الجاهلي الا من هؤلاء، ولذلك قال رسول الله ﷺ عنه: **«ما وصف لي أعرابي فأحببت أراه إلا عنترة»**.

وهناك فطرة الابداع، فلقد قيل لعبيد الله بن عقبة بن مسعود. «أتقول الشعر مع النسك والفضل والفقه ؟» فقال: «لابد للمصدور أن ينفث»(14)، «والمصدور إذا لم ينفث جَوَى» كما قال معاويةلعبد الله بن عباس(15) ومعنى ذلك أنه **لابد للمسلم ذي العاطفة الابداعية من أن يبدع، فليس من المعقول منطقا ولا دينا أن نطلب منه السكوت، وليس من المقبول شرعاً أن يخوض فيما يخوض فيه الذين يتبعهم الغاوون، بل عليه أن يعبر عن قضايا أمته تعبيراً إسلاميا وفق مبادىء دينه الحنيف.**

ثم هناك بعد ذلك فطرة المتعة: متعة الانشاد ومتعة القراءة، ولنفس المسلم عليه حق كما قال رسول الله ﷺ، ورُبّ نفس أطْرفت بقصيدة شعرية أو قصة أو مسرحية هادفة، تتحول من حال إلى حال، هذا فضلا عن الاستجمام والاستفادة، قال الأصمعي: قيل لسعيد بن المسيب، «ها هنا قوم نساء يعيبون إنشاء الشعر. قال: نسكوا نسكا أعجميا»(16). ولا غرابة في فتوى ابن المسيب هذه، فلقد تواترت الروايات والأخبار عن استماع الرسول ﷺ للشعر؛ لقد وقف مرة بباب كعب ابن مالك، فخرج، فقال له الرسول ﷺ: **«أنشد»، فانشده، ثم قال: «إيه»، فأنشدَهُ، ثم قال «إيه»، فأنشده ثلاث** مرات، فقال رسول الله ﷺ: **«لهذا أشد عليهم من وقع النبل»**(17) وروى عمرو بن الشريد عن أبيه قال: «ردفت رسول الله ﷺ يوماً فقال: **«هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء ؟ قلت نعم، قال: «هيه»، فأنشدته بيتا، فقال «هيه»، ثم أنشدته بيتا، حتى أنشدته مائة بيت»**(18) كما أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا كما يروي ابن سلمة «متخرقين ولا متماوتين، كانوا يتناشدون الأشعار»(19) إلى غير ذلك من الأخبار والروايات التي تدل على أن الرسول الكريم وصحابته كانوا يعتنون بانشاد الشعر كما اعتنى صحابته فضلا عن ذلك بروايته ونقده، ويكفي أن نشير الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي كان أعلم الناس بالشعر(20)، وأنه كان كلما عرض له موقف أنشد فيه بيت شعر.

لكن الاستماع أو القراءة لا يجب أن يكونا متعلقين بأدب مخالف لتوجيهات الاسلام وأخلاقه السمحة، بل يجب أن يكونا مطابقين لَهَا، وعاملين بها، وناشرين وداعيين إليها. ففي الخبرين السابقين نلاحظ أن الرسول ﷺ استنشد كعب بن مالك لما يتضمنه شعره من مواضيع تتعلق بقضايا الدعوة الاسلامية، واستنشد الشريد شعر أمية لما يتضمنه شعر هذا الأخير من معان لا تبتعد في معظمها عما جاء في الاسلام(21) وشبيه بهذا ما روي عنه ﷺ أنه كان يحب أن ينشد بين يديه قصيدة امرىء القيس:

ألا عم صباحاً أيها الطلل البالي
وهل يعمن من كان في العصر الخالي

فإذا وصل منشدها بين يديه إلى قوله:

ألا زعمت بسباسة اليومَ أنّني
كبرت وأن لا يحس اللهو أمثالي

يقول رسول الله ﷺ أمسك، نزاهة منه ﷺ أن يسمح الفحش الذي يلي ذاك في القصيدة(22). ومن أجل هذا المعيار المضموني نعت بيت لبيد بن ربيعة قائلا: «أشعر كلمة تكلمت بها العربُ قول لبيد: **«ألا كل شيء خلا الله باطلُ»**(23)، بَلْ لا يفتأ الرسول الكريم يوجه أنظار الشعراء إلى هذه القضية أثناء الانشاد، كما فعل مع كعب بن مالك، فلقد كان كعب في المسجد ينشد الأشعار فخرج عليه النبي ﷺ وهو ينشد، فما كان من كعب إلا أن انقبض لما رأى النبي ﷺ، فقال له الرسولُ ﷺ: «ماكنتم فيه» ؟ قال كعب: «كنت أنشد». فقال له رسول الله ﷺ: «أنشد»، فأخذ كعب ينشد حتى أتَى على قوله:

مجالدنا عن جذمنا كل فخمة
مدرّبــة فيها القــوانس تلمــع

فقال له النبي ﷺ: ألا يصلح أن تقول: «مجالدنا عن ديننا»، فقال كعب: «نعم»، فقال رسول الله ﷺ: «هو أحسن»، فقال كعب «مجالدنا عن ديننا» فكان كعب يردّد دائماً، ما أعان رسول الله ﷺ أحداً في شعره غيري.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه العجالة ضرورة وجود أدب إسلامي معبّر عن قضايا المسلم والمجتمع والأمة، حتى يلبي رغبة قراء سئموا الغث من القول، والغثاء من الأفكار.

الهوامش

(1) وضعت هذه الجوانب موضع تساؤل في أعداد الملحق الثقافي لجريدة البيان لشهري فبراير ومارس 85.

(2) مصطلح نعت به تعامل الاتجاه الاسلامي في الادب مع التراث، انظر مثلا الملحق الثقافي لجريدة البيان عدد 88.

(3) الأغاني 4 / 141 دار الثاقفة بيروت.

(4) المصدر السابق 16 / 169.

(5) صحيح البخاري 8 / 2د، كما روى عنه أنه ﷺ قال: **«إن من البيان لسحراً»** وذلك لما مدح عمرو بن الأهتم الزبرقان بن بدر وهجاه في نفس الوقت بين يدي الرسول الكريم، (العقد الفريد 4 / 4)، كما دعا للنابغة الجعدي بقوله ﷺ **«لافض الله فاك»** فأتت عليه عشرون ومائة سنة كلما سقطت له سن اثغرت أخرى مكانها لدعوة رسول الله ﷺ،

(رسائل الجاحظ، تحقيق هارون 1 / 364).

(6) الأغاني 4 / 147.

(7) لا علاقة أيضا بما نحن فيه وبين قوله ﷺ: **لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا فيريه خير له من أن يمتلىء شعراً**. فلقد ورد في فتح الباري أن ابن بطال قال: ذكر بعضهم أن معنى قوله ﷺ «خير له من أن يمتلىء شعراً» يعني الشعر الذي هجي به النبي ﷺ. وقال أبو عبيد: والذي عندي في هذا الحديث غير هذا القول، لأن الذي هجي به النبي ﷺ لو كان شطر بيت لكان كفراً، فكأنه إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب منه أنه قد رخص في القليل منه، ولكن وجهه عندي: انما يمتلىء قلبه من الشعر حتى يغلب عليه، فيشغله عن القرآن وعن ذكر الله، فيكون الغالب عليه، فأما إذا كان القرآن والعلم الغالبين عليه فليس جوفه ممتلئا من الشعر (فتح الباري 10 / 451-453.) ولقد ذهب هذا المذهب الأخير ابن رشيق أيضا. لكن هناك رواية أخرى للحديث وردت في كتاب الزركشي: (الاجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة) برواية عائشة رضي الله عنها حيث قالت: لم يحفظ ابو هريرة الحديث، إنما قال رسول الله ﷺ: «**... خير له من أن يمتلىء شعرا هجيت به**»، وبذلك يبقى المعنى الراجح للحديث هو الشعر الذي فيه هجاء للرسول ﷺ.

(8) فتح الباري 8 / 84.

(9) سير أعلام النبلاء 2 / 375.

(10) الاستيعاب 2 / 1376 والاصابة 3 / 302.

(11) الديوان ص 610.

(12) محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الاسلامية ص 99. نقلا عن مجلة الأمة عدد: 40.

(13) لثابت بن قرة، على سبيل المثال حديث أدبي شيق عن عمر بن الخطاب والحسن البصري وأبي عثمان الجاحظ، نقله ياقوت في معجم الأدباء 16 / 95-98.

(14) البيان والتبيين 2 / 97.

(15) نفس المصدر والصفحة.

(16) نفس المصدر 1 / 202.

(17) الأغاني 16 / 170.

(18) صحيح مسلم 5 / 110.

(19) الفائق في غريب الحديث لجار الله الزمخشري 1 / 257.

(20) البيان والتبيين 1 / 239.

(21) روى أن الرسول ﷺ أنه قال عنه: «ذلك رجل آمن شعره وكفر قلبه».

(22) نقلا عن مجلة المشكاة المغربية عدد 2 / ص 29.

(23) صحيح مسلم 5 / 110.

(24) الأغاني 6 / 170 والسيرة 3 / 68.

متابعات... متابعات...

في وقتين متقاربين، شهدت مدينتان إحداهما أوروبية والأخرى أمريكية، ندوة ومناظرة بين رموز إسلامية وأخرى مسيحية. وعلى الرغم من الاختلاف الموضوعي بين التظاهرتين، إلا أنهما تشتركان في كونهما أثبتا أن الاسلام، دين الله تعالى الذي ارتضاه للانسانية، يبقى دائما عاليا لا يعلى عليه، لافتين النظر في نفس الوقت إلى أن الحدثين يعكسان في نفس الوقت صحة الفكرة القائلة بأن حرية إبداء الرأي في الغرب ــ بشكل عام ــ يمكن أن يفيد الدعوة الاسلامية فائدة جليلة، متسائلين أيضا، متى يأتي الوقت الذي ينعم فيه المسلمون بحرية إبداء آرائهم في أوطانهم هم ؟!.

نظرا لأهمية التظاهرتين الخاصة، ارتأت «الهدى» تقديم ملخصين عنهما رغم انصرام بضعة أشهر على وقوعهما.

1 ــ حول الحوار الاسلامي / المسيحي

● من مراسل «الهدى» في مدريد:

بمناسبة مرور اثني عشر قرنا على بناء المسجد الجامع في قرطبة، نظمت لجنة الأديان في الكنيسة الاسبانية، بالاشتراك مع المركز الاسلامي في إسبانيا، اللقاء الاسلامي / المسيحي في مدينة قرطبة خلال شهر أكتوبر الماضي.

وشارك في هذا اللقاء نخبة من كبار المفكرين المسلمين والمسيحيين، ومن الاسماء المشاركة: د. أحمد مكي عثمان من السودان، د. جعفر الشيخ إدريس من جامعة الرياض، د. بهيج ملاحويش مستشار المركز الاسلامي في مدريد، د. البدوي من جامعة أوتاوا، د. موريس بوكاي الباحث المسلم المعروف، د. مانع حامد الجهشي الامين العام للندوة العالمية للشباب الاسلامي.

أما عن الجانب المسيحي فقد شارك كل من Mons. José Antonio Infantès Furrido أسقف قرطبة، وAntonio Canizares الأستاذ بالمعهد العالي لعلم اللاهوت والعلوم الاجتماعية، وAngel Cortabarria عضو المعهد الدومينكاني للدراسات الشرقية بالقاهرة، والسيد قنواتي مدير نفس المعهد، وRené Perez الاستاذ بجامعة الرباط، ود. Ramon Laurido الاستاذ بجامعة الرباط أيضا.

وقد عكست توصيات ومقررات اللقاء خلاصة عشر محاضرات مكثفة ألقاها المشاركون المذكورون والتي دارت حول المواضيع التالية:

ــ أهمية العبادة في تزكية النفس من خلال التصوير الاسلامي أو النصراني.

ــ تطور العلاقات بين أتباع الديانتين خلال العشرين سنة الاخيرة.

ــ ما قدمته الديانتان من أجل ثقافة وتقدم الانسانية.

ــ ظاهرة الالحاد المتفشية كتحد مشترك عام.

أما عن القرارات والتوصيات نفسها، يمكن إجمالها فيما يلي:

1 ــ الاعلان المشترك أن الله فوق كل شيء وإليه يرجع الناس والاعتراف بالمثل الدينية والاخلاقية للديانتين مع المحافظة على سموها والكف عن التلاعب بها.

2 ــ إن الاعراض عن الدين والالحاد في زمننا يشكل تحديا مباشرا للمؤمنين بالاديان السماوية ويفرض دعوة الناس للايمان والعودة إليه.

3 ــ مطالبة منابر الاعلام والتربية والثقافة بعرض الديانتين بطريقة صحيحة ومؤدبة وتحري الحقيقة فيما تعرض عنها.

4 ــ مناشدة كل دول العالم لاحترام حقوق ومتطلبات الكرامة الانسانية، وذلك بالعمل للقضاء على الجوع في العالم، واستغلال الانسان لأخيه، وتغيير النظام الاقتصادي العالمي لتحقيق السلام والعدل بين الناس، والأخذ بأيدي المهاجرين وصيانة الحقوق الانسانية والدينية للاقليات...

5 ــ التأكيد على ضرورة حل المشاكل القائمة بين أتباع الديانتين بالعمل المشترك وتشجيع اللقاءات المتبادلة.

6 ــ مناشدة اتباع الديانتين بالعمل أفراداً وجماعات للحفاظ على التراث الثقافي والمعماري للديانتين.

7 ــ مطالبة المجلس الكنيسي الاسباني والمركز الاسلامي في اسبانيا بتشكيل لجنة لكل منهما خاصة بحثا بعة العلاقات بين الطرفين.

8 ــ التأكيد على الايمان بالله الخالق القهار وأن أفضل ما يمكن تقديمه لانسان اليوم هو تعريفه بحقيقة الله سبحانه وتعالى.

وواضح من خلال هذه المقررات، أنها تعكس ــ بشكل عام ــ كسب الاسلام لمواقع مهمة في مجالات العقيدة والفكر والثقافة أمام تغت مسيحي استمر قرونا طويلة... ومع ذلك، لم يفت د. بهيج أن يشير إلى أن مثل هذا الحوار، لا تزال تعرضه مشكلات كثيرة، لم تنمح آثارها ولم تشف جروحها بعد...

ولقد اهتمت الصحافة الاسبانية بالحدث بشكل ظاهر، من بينها ــ على سبيل المثال ــ صحيفة (يا Ya) الواسعة الانتشار، التي ذكرت في تغطيته لها بتاريخ 12-10-1986. أن «**الدكتور بهيج ملاحويش، أعلن في كلمته الترحيبية بالحضور، أن العالم الاسلامي يعاني من استعمار أوروربي جديد، مشيرا إلى طبيعته الرجعية الدموية الممزوجة بروح التعالي والسيطرة، ذات توجهات عنصرية..**» وأضاف قائلا: «**إن الاوروبيين يطبقون سياسة عنصرية في القارتين الآسيوية والافريقية، لما دعا شعوب القارتين إلى التساؤل عما إذا كان إلههم هو نفس إله الاوروبيين، أو أن حقوق الانسان هي امتياز خاص بالاوروبيين البيض..**».

واختتم د. بهيج كلمته قائلا: «**بأن الهدف من هذا الحوار الجاري في قرطبة، لن يكون أبدا، مزج الاسلام والمسيحية وإنشاء دين جديد، أو البحث عن حلول سحرية للواقع الذي نعيشه حاليا**».

2 ـ هل الانجيل كلمة الله ؟

في الساعة السادسة والنصف من مساء يوم الثالث من نوفمبر الماضي (1986) شهدت قاعة المحاضرات الكبرى بجامعة لويزيانا، مناظرة فريدة بين عالم مسلم بارز وهو أحمد ديدات رئيس المركز الاسلامي بجنوب إفريقيا، والقس الامريكي جيمي سويجارت الذي يحظى بشهرة واسعة في الولايات المتحدة، فهو صاحب برنامج ديني أسبوعي يستغرق ثلاث ساعات، وتأثيره على الجمهور الامريكي قوي.

وقد خصص لكل واحد منهما ثلاثون دقيقة أمام جمهور فاق العشرة آلاف من مسلمين ومسيحيين وغيرهم.

هجوم عشوائي

بدأ القس جيمي سويجارت المناظرة بهجوم على القرآن ورسول الاسلام ﷺ زاعماً أن «**القرآن ليس كلام الله، وأن محمدا ليس نبي الله**» ولكنه اعترف مع ذلك قائلا «**إنني لم أقرأ عن الاسلام الشيء الكثير، وأن محاولاتي في ذلك هي محاولات سطحية**».

وبعد هذه المقدمة الهجومية بدأ حديثه عن الانجيل الذي هو موضوع المناظرة فذكر أنه قرأ كتاب أحمد ديدات «**هل الانجيل كلمة الله ؟**» وزعم أنه وحد فيه عنفا(!). ثم بدأ يسرد حججا ــ من وجهة نظره ــ لاثبات أن الانجيل هو كلام الله سبحانه وتعالى، وذلك من خلال ذكره لبعض اللجان العلمية المسيحية التي تقر بذلك، وكذلك آراء أخرى لتوثيق كلامه. ودافع عن نقطة وردت في كتاب الشيخ ديدات حول أول طبعة للانجيل سنة 1611 م في عهد الملك جيمز وهي ليست مثل سابقاتها، حيث أشار ديدات إلى أن غيرها أحرق عند طبع هذه، وقد رد سويجارت بأن هذه الطبعة هي أصح طباعة وذلك بطريقة غير موضوعية محاولا التأثير على الجمهور معتمدا على مكانته لديه... وفي محاولة للتثير نفسيا على السامعين: قال: «**أيها الحضور، لو أن الانجيل ليس كلام الله كما يقول هذا الرجل ــ وأشار إلى الشيخ ديدات ــ فإن معنى ذلك أن آلاف الملايين من المسيحيين عاشوا وماتوا هباء منثورا**».

وحول طبيعة المسيح ــ عليه السلام ــ قال أنه «**هو الابن المتفرد لله، وأنه هو الذي يحكم الملكوت**». ثم عاد للهجوم مرة أخرى على القرآن فقال: **إذا كنتم تقولون أيها المسلمون أن الاسلام ليس كلام الله، فنحن كذلك نقول أن القرآن ليس كلام الله**» واستشهد على ذلك بقوله: «**وردت عندكم رواية بأن القرآن يقرأ بسبع طرق، وهي مختلفة عن بعضها، وأن القرآن حينما كتب في عهد عثمان بن عفان، أمر هذا الاخير بحرق النسخ الأخرى**». وأضاف أن القرآن مترجم إلى ترجمات عدة، واستدل بذلك على أن هناك أكثر من نسخة للمصحف. وهنا انتهى الوقت المحدد له.

أما الشيخ أحمد ديدات، الذي وضع أمامه عشر نسخ مختلفة للانجيل، فقد بدأ كلامه بتلاوة قوله تعالى (بالعربية): «**فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا. فويل لهم مما كتبت أيديهم، وويل لهم مما يكسبون**، ثم ترجم معانيها بالانجليزية، ثم قال:

«**أو أن أوضح مسلمة معينة لا يدعن معرفتها تماما وهي: أن المسلم لا يصح إسلامه إلا إذا آمن بكل الانبياء ومنهم سيدنا عيسى عليه السلام نبيا من الله ورسولا وأن ميلاده كان معجزة من المعجزات**» ثم استطرد قائلا: «**إن المسلمين والمسيحيين مشتركون في أمور عديدة، ولكنهم مختلفون في نقطة جوهرية، وهي ميلاد المسيح ونسبته إلى الله تعالى وأنه ابن الله سبحانه**».

وحول مسألة ترجمة القرآن قال أحمد ديدات: «**القرآن الكريم باللغة العربية هو الوحيد الفريد الذي يعتمد عليه، والنسخة العربية هي النسخة الالهية ولا نسخ سواها يعتمد عليها المسلمون. أما الترجمات فهي اجتهاد في ترجمة اللفظ العربي باللفظ الانجليزي دون مساس بالنص ولا اختلاف فيه بين الترجمات، والعلماء المسلمون لا يقرون ترجمة النص الحرفي ولكن يقرون ترجمة المعاني**.

هل المسيح ابن الله أم لا !؟

ثم قال ديدات: «**مكثت أربعين عاما أسأل الكثيرين من القساوسة عن الفرق بين: ابن الله أو الابن المولود لله، وبين كلمة أن المسيح «صُنع الله»، وكان الجواب دائما هو أن المسيح هو الابن المولود لله، وليس، صنع الله، ثم أكرر عليهم السؤال عن الفرق بين المعنيين فلم يستطع أحد أن يفتح فمه بالاجابة، إلى أن أما بني قس أمريكي، بأن الله قد ولد المسيح !!.. لقد صعقت لهذا، وقلت له إن الولادة فعل من أفعال البشر ولا يليق أن ينسب إلى الله تعالى مثل هذا، فالولادة شأن القطط**

والكلاب والبشر ! فكيف ينسب هذا إلى الله تعالى ؟!

أيها نصدق ؟!

وأشار الشيخ ديدات إلى النسخ التي أمامه من الاناجيل وقال «**هذه النسخ كلها تختلف بعضها عن بعض، فأيها نصدق ؟ إن أول إنجيل طبع عام 1611 م. وأحرقت كل الاناجيل التي قبله**.. ثم أضاف: «**ليت الامر توقف عن هذا، لكن هناك إضافات وتعديلات كثيرة طرأت على الانجيل من بينها تعديل سنة 1952 وتعديل عام 1972**» ثم كرر السؤال التعجيزي: «**أيها نصدق ؟ إننا إذا راجعنا هذه الاناجيل** — ويمسك بها بين يديه — **نجد فيها اختلافات حادة وأريد أن تحدد أيها كلمة الله ؟**».

تحليل علمي

ثم قسم أحمد ديدات كلام الانجيل إلى ثلاثة أقسام:

«**1 — كلام قد يكون على لسان الله مباشرة — وحيا — وضرب أمثلة من الانجيل على ذلك.**

2 — كلام على لسان المسيح نفسه كتعاليمه لتلاميذه، وضرب أمثلة على ذلك كذلك.

3 — كلام قاله طرف ثالث سواء من الرواة أو المؤرخين وليس من الله ولا من سيدنا عيسى وضرب أمثلة على ذلك أيضا.

أما نحن المسلمين فليس عندنا مشكلة: فالقرآن كلام الله، والسنة كلام رسول الله ﷺ والتاريخ كلام المؤرخين.».

وأكد أنه ليس هناك من شك في أن أيد قد عبثت بالانجيل، وضرب على ذلك بمثل يتعلق بالآية 22 في «هزقيال» وتتعلق بقصة أختين قشتا في طريق الرذيلة وتحتوي (الآية) على أوصاف جنسية غاية في الانحطاط، وقد تحدى ديدات القس الامريكي بقراءتها مقابل 100 دولار لوح بها، وقال لو كان عندي أكثر لفعلت ولكني رجل فقير، وأمام إلحاحه وإصراره قرأها سويجارت بصوت خفيض وبخجل شديد مما جعل جمهور المسيحيين الحاضرين يضعون أيديهم على وجوههم خجلا، وقد خيم صمت رهيب على القاعة.

وبعد انتهاء المحاضرة، خرج الجمهور بانطباع أن المناظر المسلم كان أكثر موضوعية وعلمية، وكان المؤشر على ذلك عزوفهم عن شراء نسخ الانجيل التي كانت معروضة بالآلاف، بينما أقبلوا بشدة على شراء كتاب الشيخ أحمد ديدات: «**هل الانجيل كلمة الله ؟**».

بتصرف عن صحيفة «الاتحاد» 17-2-1986

حلم

كالحلم نراه بعيد الشط وطال بزورقنا السفر

ونشد الفجر بأعيننا ∴ ونودع ليلاً يحتضر

ونمني النفس بأن لنا ∴ في غدنا خلقاً ينتظر

ليصون ثمار حدائقنا ∴ ويؤدي الحق فتزدهر

لن يتعب إن ورمت كفاه وأدمى قدميه الحجر

لن يفتر إن جهدت عيناه وأثقل جفنيه السهر

وسيأبى أن يغتال العمر صبيا تخنقه الجدر

أو كلا يطعمه الوالي ∴ أو هملاً يخطئه البصر

وسيعشق لفح الشمس، وقرص البرد، ويبهجه المطر

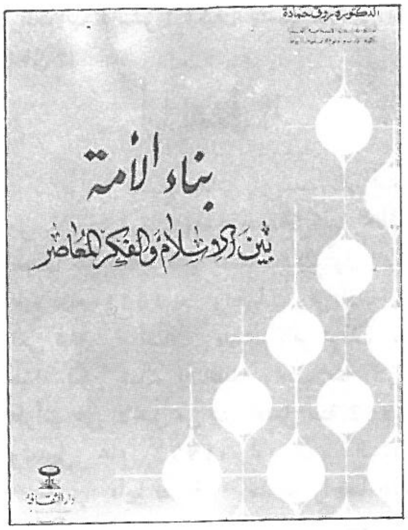
تخضر الأرض على قدميه ويورق في يده الشجر

محيي الدين عطية

في المكتبة الاسلامية

بناء الأمة بين الاسلام والفكر المعاصر

للدكتور فاروق حمادة



صدر منذ بضعة أشهر، عن دار الثاقفة بالدار البيضاء، كتاب جديد للدكتور فاروق حمادة، أستاذ الدراسات الاسلامية العليا، بكلية الآداب بالرباط، بعنوان «**بناء الأمة بين الاسلام والفكر المعاصر**».

والكتاب يتصدى لمعالجة إحدى القضايا الفكرية ـــ السياسية البارزة في العصر الحديث، وفي العالم العربي بصفة خاصة، ذلك أن الأساس الحضاري والفلسفي الذي ينبغي أن يقيم عليه العرب دولتهم، بعد مرحلة الاستعمار الغربي لهم، كان من أهم القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث.

وهذه القضية التي شغلت المفكرين والسياسيين في العالم العربي والاسلامي هي قضية مفتعلة. زرعها الغزو الثقافي الغربي، ونفخ فيها لصرف العيون عن الأساس الحقيقي المقبول في الساحة العربية والاسلامية لأي بناء سياسي واجتماعي وحضاري، ألا وهو الاسلام.

هذه القضية المفروضة على العرب والمسلمين، بدوافعها وجذورها وآثارها وآفاقها، هي محور الفصول الستة للكتاب. وهي موزعة كما يلي:

الفصل الأول : مواجهات الاسلام الكبرى.

الفصل الثاني : بنا الأمة في الاسلام.

الفصل الثالث : الأمة في الفكر المعاصر.

الفصل الرابع : أثر القومية على الأمة الاسلامية في العصر الحديث.

الفصل الخامس : الصيرورة الحضارية وضرورة التغيير.

الفصل السادس : على أعتاب عهد جديد ـــ العقبات الرئيسية أمام العالم العربي والاسلامي.

ولعل خير تلخيص للقضيـة وملابساتها الراهنة هو مقدمة الكتاب نفسه. ولهذا رأينا أن ننقلها إلى القراء الكرام فيما يلي:

مقـدمـة

ـ 1 ـ

الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه والتابعين، أما بعد:

فإن العالم بأجمعه يتعرض اليوم لاهتزازات، وتناقضات فكرية خطيرة تتجلى في شتّى مظاهر الحياة، وأصبح التغير الفكري حقيقة واقعة بل جزءا من الحياة المعاصرة لا يتجزأ، وكيفما كان هذا التغير في الأفكار أو الأشياء فإنه لم يعد يدهش أحدا، ولم يعد يحرك مشاعر الاستغراب، بل إن الوقوف في وجه التغير غدا رجعيةً وتخلفاً، ولهذا فإنه من الخطأ الوقوف ضد التغيير على حدّ قول ألفين توفلر، لأن المستقبل سيأتي بالتغيير سواء رضينا أم لم نرض ومن الواجب أن نخطط لنجعل المستقبل يتطور بما يرضينا ويفيدنا(1) ومن التغيير الذي لا يمتري فيه أحد تقارب أطراف العالم، وتزايد ترابطه ببعضه، واحساس شعوبه وأممه ببعضهم.

هذا الترابط والتقارب جعـل الانسان أينما كان على سطح البسيطة يتفاعل مع زلزال يقع في أقصى نقطة من الأرض، فيأسى لأهله ويتجاوب مع أنات الثّكالى، وصرخات اليتامَى، وبـؤس المشردين.

وغدا هذا التقارب يثير في الانسان كذلك الفضول بكافة أنواعه السياسي، والعلمي، والاجتماعي، فالفرد الذي يعيش في أمريكا أو السويد ـــ كيفما كانت درجته الاجتماعية ـــ وهو جالس إلى كرسيه الوثير، تلح عليه مشكلة الهنود السيخ وهو في الطرف الآخر من العالم وهو يسمع اليوم تلو اليوم ويرى بعينيه موقف حكومة الهند منهم وموقفهم منها، ويحاكم حكومة الهند بشعور منه أو لا شعور. ويصدر حكمه ضدها أو معها...

وهذا التجاوب واتخاذ المواقف كيفما كان شيء لم يكن من قبل إلا قليلا ولفئة محدودة، مما جعل المجتمعات بكافة طبقاتها تتشارك الاحساس، بقضايا الانسانية الكبرى التي تخطت الحواجز والحدود.

— 2 —

ومع هذا التغير الخطير، استيقظ العالم — إثر كبوة شديدة — فوجد النظام الذي يربط البشرية ببعضها، ليحفظ وجودها وينظم تعاونها ويوازن سيرها النافع الصالح غير موجود.

بل وجد النظام العالمي السائد عكس ذلك، فقد وضعته طائفة غالبة لتتحكم في رقاب طائفة مغلوبة، وقد خلت من أساسياته قواعد العدالة ودعائم المساواة، لأنه قام على مفاهيم التميز بين الانسان وأخيه الانسان، وبين أرض وأخرى وقارة وغيرها، فأعلى كل شيء يتعلق بالغالب، جنساً وأرضاً، وتاريخاً، ومؤهلات... وحقر كل شيء يتصل بالمغلوب، وهذا هو الفكر القومي الضيق الذي ساد القرن التاسع عشر، والعشرين، وعانى منه الانسان شتّى الويلات... وأصبح هذا التغيير الواقع اليوم ناسفاً لهذه الأسس كلها. مسقطاً لكل دعاواها، هادماً لكل حجة تذرع بها للاعتداء والسيطرة، وتعالت صيحات طوائف المغلوبين التي تشكل أكثر من سبعين بالمائة من سكان الأرض، منادية بالبحث عن نظام عالمي جديد يلغي النظام السابق ويكفل المساواة الانسانية، والعدالة الشاملة للبشرية جمعاء، ويجعل أسس التعاون الدولي بين جميع الشعوب والقارات واضحا دون تميز، مستقيما دون عوج أو تفضيل لأمة على أخرى.

وبدأت الصيحات تتزايد وتتعالى، وآخر ما ترامى إلى سمعي في هذا الموضوع ما أطلقه الرئيس عمر بونغو رئيس دولة الغابون الافريقية في الجمعية العامة للأمم المتحدة حيث اعترض في كلمته التي ألقاها أمام ممثلي جميع بلاد العالم على حق (الفيتو) الاعتراض الذي تمارسه الدول الخمس الكبرى !!! فقط (أمريكا، روسيا، الصين، فرنسا، بريطانيا)(2) فتوقف باعتراضها هذا مسار العدالة، وتدوس الحق، وتقر الاعتداء والظلم والعدوان في كثير من الأحيان.

— 3 —

في هذه المرحلة الخطيرة التي غدا فيها العالم كله أسرة واحدة ومدينة واحدة تبحث عن قانون موحّد للمساواة والعدالة، وينظم التعاون والاخاء بين بني الانسان، يقف الاسلام وحيداً شامخاً — دون سائر الأديان والمذاهب — ليثبت وجوده، وأنه المؤهل للسير بالبشرية إلى رحاب التعاون والأمان، والأخوة والتوادد، لأنه نظام إلهي يحيط بالانسان كإنسان فوق المكان والزمان، وفي مثل هذه الظروف المضطربة في تاريخ العالم إبان البعثة النبوية وجه رسول الله ﷺ رسائله الشريفة إلى ملوك ورؤساء وأمراء عصره يدعوهم إلى كلمة سواء ومحجة واضحة بيضاء، وطريق لاحبة لا عوج فيها ولا التواء كما جاء في كتابه الشريف إلى هرقل عظيم الروم (قل: يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) وقال له: أسلم تسلم، اسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين، أي إثم شعبك الذي ألقى لك قياده لتأخذ بيده إلى الصلاح والفلاح.

وقد بدأت عقول مخلصة تلتفت إلى الاسلام وتبحث عنه، وتتعرف عليه وعلى أمته أمة الاسلام، وواسطة العقد فيها — الأمة العربية خاصة — وإنه لأمر ذو معنى أن تخصص دولة السويد — وهي من أوائل دول العالم تقدماً وحضارة ورفاهاً — عامنا هذا للتعريف بالاسلام في بلادها(3).

وإنه كذلك لأمر واسع المعنى، عميق الدلالة، بعيد المدى، أن تتوجه عشرات الجامعات الغربية للدراسات الاسلامية، وخاصة في القضايا الحضارية كالعدالة والمساواة، والمعرفة في الاسلام، ولتبحث بعمق وجدية عن النظام الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي في الاسلام(4).

في هذه الفرصة المواتية للأمة العربية والاسلامية للنهوض، ولدخول التاريخ من جديد، وجدنا دعوات منكرة تنطلق قوية لاغتيال الأمة وإخراج قطارها عن خطه الصحيح لقيادة الانسانية، وذلك بالعودة إلى الدعوات القومية، العربية في بلاد العرب، والفارسية في بلاد فارس، والتركية في بلاد الترك، والهندوسية في بلاد الهند، والافريقية في افريقيا...

وتريد هذه الدعوات مرة أخرى أن تكون القومية هي العقيدة التي تدين بها الشعوب، وتتوجه إليها بالولاء والطاعة، ناسخة كل عقيدة سواها، أو دين لا ينطبق عليها، ويستقي من ينابيعها، وبالأمس القريب جدا كان بعضهم يقول: إن القومية العربية عقيدة وحركة...

إن العروبة وسيلة وغاية، وسيلة لجمع شملنا. ورفع مستوى أفرادنا وتحريرهم من كل أنواع العبوديات الداخلية والخارجية، والسير بهم قدماً في مضمار هذه الحياة المتجددة المتطورة، وهي فوق ذلك غاية تراد لذاتها، لأنها وحدها قادرة على الابقاء على ذاتية أمتنا وتمكينها من الابداع وإظهار عبقريتها..(5).

إن الدعوة إلى القومية — كيفما كانت — اليوم، هي نكسة للفكر الانساني، والحضارة البشرية، وتجاهل غريب لواقع الحياة، وهي قبل هذا وذاك تأكيد تفوق الغرب وامتيازه، وخدمة لمصالحه وقضاياه، وهذا الذي تريده طائفة من الكتاب في بلاد العرب والمسلمين — على ما يبدو — إذ يؤكدون، وهم

يبعثون هذا الفكر من جديد بعد أن تخطاه الزمن، وطواه التقدم، أنه وجد ليبقى، ويقول أحدهم في هذا الصدد: لعل الآراء والدراسات التي نقدمها حول الفكر القومي في هذا الكتاب قد عرفها كثيرون من جيل الآباء، ولكن هذه الأفكار انحسر تداولها في الخمس عشرة سنة الأخيرة على الأقل، وإنما يدفعنا إلى إعادة انتقائها، وإعادة نشرها، وتقديمها للقارىء من جديد هو إيماننا بأن الفكر القومي ـــ رغم ما شهدته الممارسة والتطبيق من صعاب ـــ هو فكر ولد ليبقى(6).

وباليقين فإن هناك من هذه الأمة غير عرب يريدون بعث قوميتهم في هذا الظرف بالذات، فهل إعادة هذا البعث القومي الآن قد جاء نتيجة لما تمليه ظروف الحياة وضروراتها، أم اعتباطا، أم وراءه شيء آخر ؟!.

لا أعتقد أن الأمر سر بل غدا معلناً صريحاً يتمثل في مواجهة الاسلام الذي بدأ يتصاعد بالقومية والتي كانت دائما ومنذ اليوم الأول للاسلام حرباً عليه، لتبقى هذه الأمة مشلولة متناحرة، ولا غرابة في أن يعلنها صراحة أحد المستشرقين الذين يلعبون دوراً أساسياً في فكر التقدميين !! والقوميين !!، ويؤكـد على ضرورة مواجهة الايديولوجيا القومية للايديولوجيا الدينية في بلاد الاسلام فيقول: إن أيديولوجيا بمثل هذه القوة(7)، مشابهة لهذه، ومستندة إلى غرائز عميقة، لا يمكن أن تنافس إلا من قبل أيديولوجيات عميقة الجذور أيضاً، وهذا هو الأمر فيما يخص الأيديولوجيا القومية(8).

لقد قاد الفكر القومي هذه الأمة قرابة قرن من الزمن، فآن لها أن تقف لحظة للتأمل بل لحظات وساعات لترى في أي وادٍ ألقى بها هذا الفكر وما هو الحصاد الذي تجنيه الآن من آثاره !!.

ـــ 4 ـــ

إن قضية القومية في العـالم الاسلامي، قديمة متجددة، وخاصة القومية العربية فقد سار في هذه القضية فريقان متعارضان، فطائفة من العرب ـــ كالنماذج التي تقدمت ـــ رفعت العروبة فوق كل شيء، ورأت أنها أصل الحضارة، ومعدن فضائلها، فتجاوزت بذلك الحدود المعقولة المقبولة، فوصلت إلى الوثنية الجاهلية، وهنا لابد من القول بأن القوميين في جملتهم، وليس كلهم، لا يعارضون الاسلام، بل يجعلونه خادماً للقومية، حجراً في كعبتها، ولكنه حجر غير أساسي، ليكسب إلى صفه فريقاً غير قليل من أبناء هذه الأمة.

وفريق آخر وجملتهم من غير الغرب أبطن عداء وجحوداً للاسلام ولكنه لم يستطع الجهار به، فوجد العرب مادته، وحملته، فعاداهم وتربص بهم الدوائر ـــ تمهيداً للطعن في الدين، كما حدث للشعوبية قديماً ـــ وهذه هي الردّة بعينها، وكلاهما شرّ، والاسلام من اهلهما بريء، وما كان الاسلام يوماً بغير العرب، وما كان العرب أمة إلا به.

إن الذين يحاولون فصل الدين الاسلامي عن العروبة والعرب من هؤلاء، وأولئك كمن يحاول أكل ثمرة التين الشوكي (الصبار) بدون بذرها فيجهد نفسه ليفصله، وفي النهاية يجد نفسه لا هو بثمر مأكول ولا ببذر مفصول.

وقديماً قال أبو منصور الثعالبي الأديب الكبير لأبي الفضل المكيالي من أمراء الدويلات في خراسان في صدر كتابه فقه اللغة وسر العربية: من أحبّ الله تعالى أحب رسوله محمداً ﷺ، ومن أحب رسوله أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية...

وإننا نؤمن جازمين أن تيار الحياة يفرض علينا رفض المنطق الذي يستمد من الأنا، ونعمل جاهدين لتحقيق وحدة هذه الأمة الاسلامية التي لم تمت فيها روابط الأخوة والمودّة والصلة، رغم كل محاولات التمزيق والتقطيع، وهذه الوحدة أصبحت اليوم ضرورة حياة ووجود لجميع شعوبها وأقطارها، ولعل في معاهدات الأحلاف والتعاون والصداقة التي تقيمها كثير من بلاد العالم الاسلامي مع الغرب والشرق ونتائج هذه المعاهدات عبرة للمعتبرين.

وإن بين يدي الوحدة الاسلامية الكبرى، مقدمة أساسية لازمة لابد منها ألا وهي وحدة البلاد العربية، ولكن كل محاولات التوحيد للأمة العربية في غياب للاسلام فإن شأنها كمن يريد رصّ كومة من الرمل دون اسمنت ليصنع منها لبنة، ولن يتأتى له ذلك !!

كما أن إعادة الروابط إلى طبيعتها بين أجزاء هذه الأمة، لا يقتضي بالضرورة المركزية الصارمة، بل من الممكن أن يكون لكل منطقة وضعها الخاص في إطار علاقات عامة متكاملة متساوية.

---

(1) انظر ألفين توفلر، صدمة المستقبل ص 77.

(2) الاذاعة الوطنية المغربية يوم 19 / 10 / 85 في نشرتها الاخبارية الرئيسية وقد كانت هناك من قبل نداءات كثيرة إلى تغيير مقر هيئة الأمم المتحدة، وإلى إعادة النظر في أنظمتها وتركيبها.

(3) قد تتعرض السويد لضغوط خارجية وداخلية لتشويه التعريف بالاسلام، أو التخفيف من قوة دفع هذا الاتجاه... ولكن يبقى أن الفكرة بحد ذاتها ألحّتْ وتأكدت حتى اتخذ هذا القرار الهام المثير.

(4) ولا يفوتني أن أذكر بأنه حتى الآن يتم اختيار أساتذة هذه الدراسات بمواصفات معينة ومن اتجاهات معروفة، وهذا لا يغير من الحق شيئاً إلا تأخر انبلاج صبحه أمام الراغبين والساربين...

(5) انظر د. عبد الرحمن البزاز. دفاع عن العروبة ص 80 ـــ 84.

(6) انظر د. محمد الرميحي في تقديمه لآراء ودراسات في الفكر القومي ص 5 تحت عنوان: وجد ليبقى !!.

(7) يقصد الايديولوجيا الدينية ويعني الاسلام.

(8) انظر مكسيم رودنسون، ظاهرة التزمت الاسلامية والمحافظة في كل زمان ومكان ص 35، ومن يتتبع كتابات هذا المستشرق يجدها تأخذ طابع الأمر والتوجيه، وقد ختم هذا المقال بفقرة عنوانها: تحذير وتنبيه، وهو مقال ركيك في مضمونه وبنيته مليء بالأغلاط العلمية والمغالطات ولكنه استعدائيٌ إلى أقصى الدرجات.

بريد القراء

إخواني القراء الكرام، أخواتي القارئات الكريمات السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

وبعـد:

● أرسل إلينا الأخ: **طروى مصطفى** تحية إسلامية خالصة، شاكرا المجلة على ما تقوم به من خدمة القراء والعناية برسائلهم، ومشجعا لها على المضي في طريق تنوير أفكار المسلمين بالدراسات العميقة الجادة، وطارحا في نفس الوقت بعض الأفكار التي يرى أن تطرق القراء إليها أولى من التطرق للمواضيع التي يشغل بها القراء أنفسهم، فيقول: «ولدي أفكار حول ركن بريد القراء، فبدلا من تخصيص هذا الركن لبعض المقالات التي يبعث بها القراء، والتي غالبا ما تكون تقليدية أكثر منها اجتهادية، أقول: أتمنى أن يخصص لطرح مشاكل معيشة من صميم واقع الحركة الاسلامية وتوجيه أفكارها» ثم يقول: «وأستحسن طريقة المجلة في مناقشة بعض الحالات الفردية والتي يقوم القراء بالرد عليها وتقويم الاعوجاج الذي قد يعتريها، وهذه الطريقة تعود بالفائدة على عامة القراء نظرا لتشابه الحالات التي تواجههم» ثم يقول: «وأعتقد كذلك أنه من الضروري الرجوع من حين لآخر إلى طرح القضايا التاريخية الكبرى التي واجهتها وتواجهها الانسانية، لاستخلاص العبرة منها»، كما يقترح في الأخير الاعتناء بقضايا الشباب ومشاكلهم، وذلك بطرحها لنقاش على صفحات المجلة على يد مجموعة من ذوي الخبرة في هذا الميدان.

● وبعث الأخ **بنسعادة عبد المجيد** رسالة يقول فيها:

«أنا واحد من الذين يرتاحون إلى الطرح الواعي الذي تتناول به الهدى قضايا الاسلام والمسلمين، وأبعث هذه «الخاطرة» على أمل أن تحظى بشرف الانضمام إلى جملة ما يفد على المجلة من قرائها الكرام.

فيقول في هذه الخاطرة تحت عنوان «عوائق مؤقتة»

محنة الدين المسيحي: «اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس» كانت هذه الصيحة هي سوط اليقظة الذي ذهب بنوم القرون، والأنّة الحبيسة التي فجرت كبت الحضارة.

كان الاقطاع والعرش والكنيسة، أطرافا لمثلث رهيب يجثم على صدر أوربا ويكتم أنفاسها، فقد أصيبت أوربا في مقاتلها عندما ابتليت بفساد ضمائرها السياسية والاقتصادية والدينية.

ــ فساد الضمير السياسي: كان الحاكم ضمنا مقدسا، لا يسأل عما يفعل، ومن سولت له نفسه أن يحتج أو يعترض قطعت أوصاله وقُلي في الزيت.

ــ فساد الضمير الديني: كانت الكنيسة قد حنطت الدين في توابيت مقدسة، وجعلت من نفسها جهازا لتفريخ الصكوك حسب الطلب، وكان الكهنة كائنات طفيلية تقتات على اشلاء الدين.

ــ فساد الضمير الاقتصادي: كان الملاط يشتري الارض بما عليها ومن عليها، والناس عبارة عن «قطع آدمية ملتصقة بالطين» حرمت حتى نعمة الاحساس بالظلم.

كان بين هذا الثالوث صلة رحم قوية، فالكنيسة هي التي تبرر فظائح الاقطاع والبلاط، وعندما جاوزت الشدة مداها كان التمرد فعل طبيعي لشعور إنساني هو الرفض، عندها انفقس الوضع عن تيارات فكرية وفلسفية رتبت مقولاتها على مسلمة لا تقبل النقاش: الدين مصدر التخلف.

هذه التيارات على اختلافها وتباينها كانت تضمر عداءً للدين ورجال الدين. الشيوعية ترى أن الزواج بين الدين والتاريخ غير شرعي، والمولود جنين مشوه، والنتيجة هي اقصاء الدين. والعلمانية تنادي أن ثديها لا يرضعه الا من فطم عن الدين، فبعدما مات الله مع «نيتشه» ــ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ــ ومات الانسان مع « فُوكو» مات الدين مع العلمانية، فكانت النتيجة في حدود المقدمات وهي إلغاء الدين. وماذا يتصور ــ بعد هذا الحكم بالاعدام ــ إلا أن تتسع الأرض للمنافس الآدمية تلهو وتلعب ؟!...

والوجودية تؤكد على أن الدين خيال مريض أملاه وجود بلا معنى، والأفراد ذواتٌ تغدووتروح وما يهلكها إلا الدهر، فانتهت عبر هذا التصور إلى منطق اللامخوى واللاجدوى.

الفرويدية تجزم بأن الدين رقيب عتيد وعنصر إرهاق وتضييق أمام رغبات الفرد، وقد جعل بينه وبين اللاشعور حلفا، يصدر إليه الرغبات المكبوتة ليُعَلِّبها.

هذه نماذج من نماذج نار جهنم، وأمامها ــ وفي غيبة الوعي الديني الموصِّل للذات ــ ضاع جيلٌ فقد الهوية والانتماء والتميز، فنجحت من خلاله في توجيه ضربات طائشة الى الثوابت الأخلاقية والعقدية للأمة.

ما بالُنا نبلع ما مضغوه ؟!

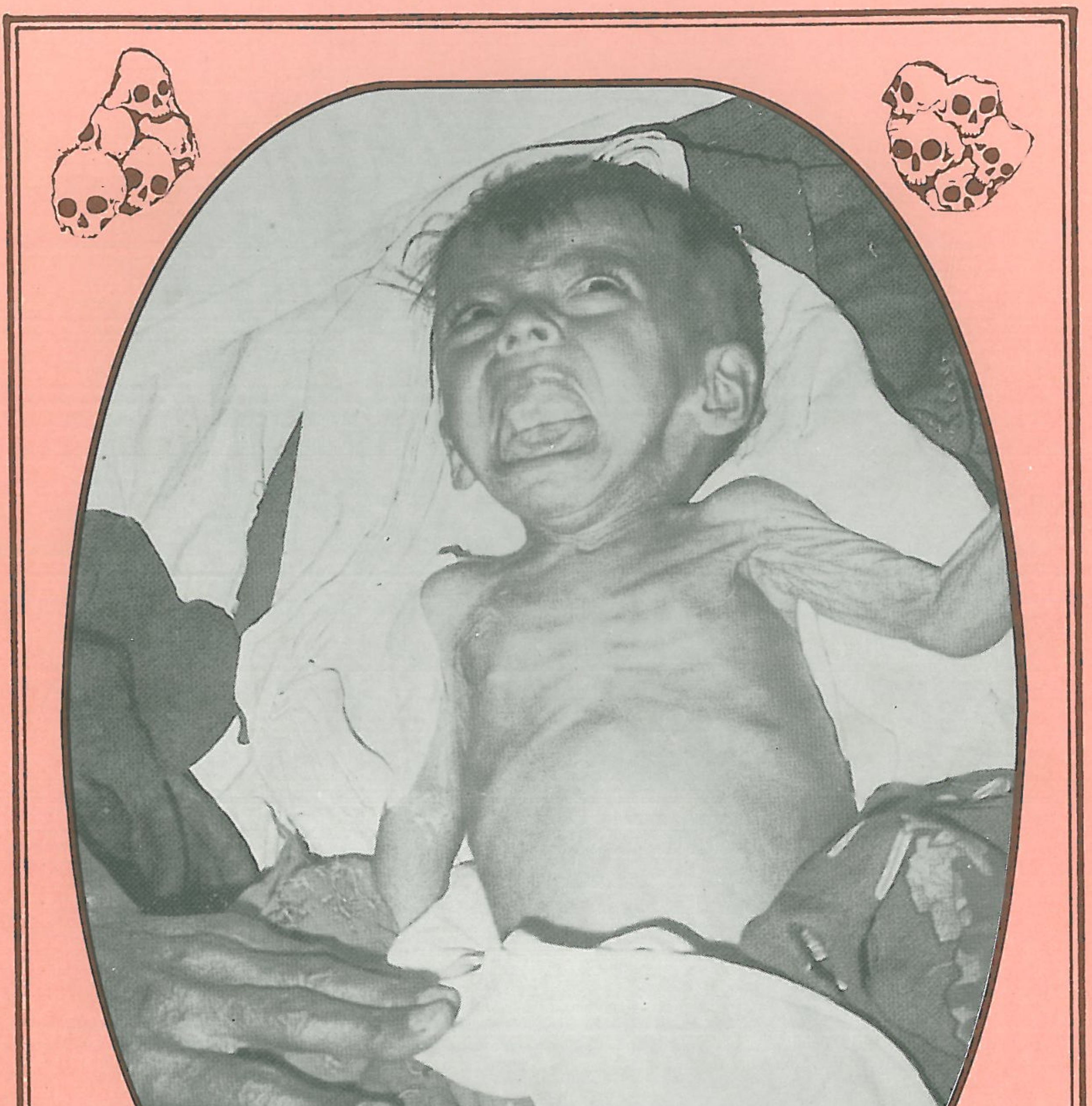
إذا كان دهاقنة الفكر الأوربي قد الصقوا عريضة الاتهام بجدار الدين فاتهموه ــ وكان الصواب إلى جانبهم ــ بالخواء والرجعية، فما بال فراخ الشرق تعزف على نفس النغمة ؟! إذا كانوا أولئك صهلوا فكانوا أهلا للصهيل، فإن هؤلاء أرادوا أن يصهلوا فنهقوا !

أو لم يعلم هؤلاء الفراخ أن الحضارة الاسلامية بدأت مقترنة مع الدين ؟ وما فتئت ملازمة له حتى كانت لحظة «الفصام النكد» الذي جنى على الأمة، وهي الآن تجني ثماره؟ أو لم ينظروا الى تلك القفزة النوعية التي نقل بها الدين العرب من النقيض الى النقيض ؟!

لكن الاسلام ليس كأي دين، للاسلام قوة ذاتية غامضة تفعل حتى في أملك اللحظات التاريخية.

إخواني القراء: نكتفي بهذا القدر من مساهمة الاخ بنسعادة، ونعتذر للذين لم ندرج مساهمتهم في هذا العدد لضيق صفحات المجلة عن استيعاب مواد العدد، فإلى العدد القادم بحول الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

صورة من أفغانستان



صرختي تنطق بالمأساة
فصمُّوا آذانكم !